عُرف و عادت

اسلامی قانون کی نظر میں

ساجد الرحمن صدیقی

اسلامک پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۱۳-ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور (پاکستان)

عرف و عادت

اسلامی قانون کی نظر میں

از

ساجد الرحمٰن صدیقی کاندھلوی

اسلامک پبلیکیشنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ

۱۳۔ای شاہ عالم مارکیٹ لاہور پاکستان

طابع : ——— رانا اللہ داد خاں پبلشنگ ڈائرکٹر

ناشر : ——— اسلامک پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ

۱۳ - ای، شاہ عالم مارکیٹ لاہور

مطبع : ——— میٹرو پرنٹرز، لاہور

اشاعت : ———

پہلی مئی ۱۹۹۱ء ۱۱۰۰

فہرست مضامین

لغوی معنی اور ماخذ قانون ہونے کا پس منظر

عرف کے لغوی معنی

عَرَفَ یَعْرِفُ عِرْفَانًا ۔ عرفان کے معنی علم کے ہیں ۔ اسی سے اعتراف ہے ۔ ' رجل عروف ' خوب پہچاننے والا ۔ " عرّفه الامر " کے معنی ہیں کسی کو بتلا دینا ، روشناس کرا دینا ۔ " عرفه بیته " اس کا گھر بتلا دیا ۔ " عَرَّفْتُهٗ زَیْدًا " میں نے اسے زید کے بارے میں بتلایا ۔ " تعارف القوم " ایک دوسرے کو پہچان لیا ۔ حدیث لقطہ میں آیا ہے " فان جاء من یعترفها " یعنی وہ شخص آگیا جو اس چیز کو اس کی صفت کے ساتھ جانتا ہے [1] ۔

امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں کہ عرف کے معنی عرفان اور معرفة کے ہیں اور تفکر اور تدبر کے ساتھ کسی شئے کے جاننے کو معرفت اور عرفان کہتے ہیں ، اور اس کی ضد انکار ہے جبکہ علم وہ ہے جو از خود حاصل ہو اسی لیے عَرَفَ اللہ کہتے ہیں اور عَلِمَ اللہ نہیں کہتے اور اللہُ یَعلم کہتے ہیں اللہُ یَعرِفُ نہیں کہتے [2] ۔

قرآن کریم میں ہے ...

" نعرفهم وهم له منكرون "

" يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها "

---

[1] لسان العرب جلد ۱۱ (فصل العین حرف الفاء بذیل مادہ) مصر ۔
الزبیدی ، تاج العروس ، جلد ۶

[2] امام راغب اصفہانی المفردات ، بیروت ۔

" اظهره الله عليه وعرف بعضه واعرض عن بعض "

ہر ھنر جاننے والے کو عراف کہتے ہیں ۔ کاہن کو بھی عراف کہتے ہیں ۔ چنانچہ حدیث میں ہے ۔

" من اتى عرافا او كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد "

یہاں عراف سے مراد منجم ہے کہ وہ امور غیب جاننے کا دعویدار ہے [1] ۔
امام راغب نے وضاحت کی کہ عراف وہ ہے جو مستقبل کے حالات بتائے اور کاہن وہ ہے جو ماضی کے حالات بتائے [2] ۔

' معروف " چہرے کو کہتے ہیں کہ انسان اس سے پہچانا جاتا ہے ۔ " معراف " اور " معارف " کے معنی ہیں چہرے کی خوبصورتی اور حسن ۔

" سردار " کو عَرِیف کہتے ہیں کہ وہ اپنی قوم کی سیاست سے باخبر ہوتا ہے ۔ حدیث میں ہے کہ ......

" العرافة حق والعرفاء فى النار "

طاوُسؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اس کا کیا مطلب ہے ؟ کہ " اهل القرآن عرفاء اهل الجنة " ۔ انہوں نے فرمایا " جنت کے سردار " ۔

معروف منکر کی ضد ہے اور عُرف نُکر کی ضد ہے ۔ الزجاج نے کہا کہ معروف پسندیدہ افعال ہیں ۔ چنانچہ فرمان الٰہی " وائتمروا بينكم بمعروف " کے معنی کپڑے اور چادر کے بیان کیے گئے ہیں ۔ قرآن مجید میں ہے .... " وَالْمُرْسَلٰتِ عُرْفًا " بعض مفسرین نے اس کی تفسیر عرف و

---

[1] لسان العرب (بذیل مادہ)

[2] المفردات (بذیل مادہ)

اتر ان سے کی ہے

عرف اور معروف وہ بات ہے جسے نفس انسانی اچھا سمجھے اور اس پر مطمئن ہو جائے ۔ احادیث میں معروف کا لفظ متعدد مقامات پر آیا ہے جس کا مفہوم اطاعت الہٰی تقرب اور احسان ہے ۔ یعنی ایسے اچھے کام جسے دیکھ کر لوگوں کو ناگواری نہ ہو ۔ حدیث میں ہے کہ ۔ ۔ ۔

" اهل المعروف فی الدنیا هم اهل المعروف فی الاخرة "

ابن سیدہ کہتے ہیں کہ معروف منکر کی ضد ہے اور معروف اچھے کام ہیں ۔

" عرف الرمل والجبال والارض " پہاڑ کی یا ٹیلہ کی زمین کی بلندی کو کہا جاتا ہے ۔ اس کی جمع اعراف ہے قرآن میں ہے ۔ ۔ ۔

" وعلی الاعراف رجال "

عرفۃ اور عرفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ لوگ یہاں باہم متعارف ہوتے ہیں[1]

عادات کے لغوی معنی

عادات کا لفظ عود سے بنا ہے ، جس کے معنی لوٹانے کے ہیں ۔ قرآن کریم میں ہے ۔ ۔ ۔ ۔

" هو الذی یبدی الخلق ثم یعیده "

جوہری کہتے ہیں کہ " عاد یعود عود تعوداً " کے معنی ہیں " رجع " یعنی لوٹنا ، محاورہ ہے ۔ " رجعت عودی علی بدئی " یعنی میں جس طرح آیا اسی طرح لوٹ گیا ۔ قرآن میں ہے ۔

[1] لسان العرب ، جلد ۱۱ ، فصل العین حرف الفاء ، ص ۱۴۸ ، مصر ، تاج العروس جلد ۶ ، (بذیل مادہ)

" کما بداء کم تعودون "

عائدہ اس صلہ کو کہتے ہیں جو دوبارہ دیا جائے ، عواد وہ کھانا جو کسی کو بعد میں علیحدہ دیا جائے ۔ جوہری کہتے ہیں کہ عواد وہ کھانا ہے جس میں سے کچھ کھا لیا گیا ہو اور وہی کھانے والے کے سامنے دوبارہ رکھا جائے ، عواد کے معنی ہیں وہ راستہ جس پر دوبارہ سفر کیا جائے ۔

عید جو خوشی یا غمی بار دگر آئے ۔ عادیٌ کے معنی ہیں قدیم شئے بشیر عادیۃ قدیم کنواں[2] ۔

غرض عرف کی لغوی تعریف بہت دلچسپ رہی ہے ۔ عرف بمعنی جاننا لیا اور اس سے اسم عرف جانی پہچانی چیز کے معنی میں آیا ۔ آگے چل کر اس سے معروف یعنی قوم کی جانی پہچانی تسلیم شدہ بات دستور اور رواج کے معنی نکل آئے ۔

عرف ورواج کے قانونی ماخذ ہونے کا پس منظر

عرف ورواج کو ہمیشہ قانون سازی کے ایک ماخذ ہونے کی حیثیت حاصل رہی ہے[3] ۔ بالخصوص قدیم ادوار میں رواج وعادت ہی قانون کی اساس ہوا کرتے تھے ، اور رسم ورواج ہی سے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہوتی گئیں اور یہی رسم ورواج مذہب ، اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد بن گئے بعد ازاں ملی زندگی کے ارتقاء حیات معاشرتی کے تفضیح اور علوم ومعارف کے ذریعہ حاصل شدہ مدرکات نے حکومت وسیادت کا تصور عطا کیا اور حکومت وریاست نے عادات واعراف کو تقنین (Condification) کے سانچے میں ڈھالا اور اس طرح قانون نے عرف وعادت کی جگہ لے لی ۔ غرض عدالتوں کے قیام اور تدوین قوانین کے بعد عرف وعادت کی اہمیت

[1] لسان العرب ، جلد ۴ ، صفحہ ۳۰۹-۳۱۰ ، [2] تاج العروس ۲ ، (بذیل مادہ)

[3] المفردات بذیل مادہ

بایں طور کم ہو گئی اور خود عرف و عادت قانونی صورت اختیار کر گئے۔

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصل ماخذ رسم و رواج ہی تھا، سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں پر لکھا گیا اور پوستیانیوس کے عہد تک یہی قانون جاری رہا۔ اس کا مقولہ تھا کہ قانون غیر مدون رسم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام پسندیدگی کی مہر ثبت کر دیتا ہے۔

فرانس کے شمالی صوبوں میں رسم و رواج ہی قانون تھا لہٰذا ان صوبوں کو شریعت عرفیہ کے ممالک کہتے تھے۔ مگر اس کی اہمیت قانون نپولین اور دیگر قوانین کے بعد کم ہو گئی ہے۔ اور اب رواج کا اثر صرف چند قوانین کی حد تک باقی رہ گیا ہے۔ اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علمائے قانون شرعیہ عرفیہ پر قلم اٹھاتے ہیں۔ لیکن انگلستان اور امریکہ میں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، عرف عام بھی قانون سازی کے اساسی اصول میں شمار ہوتا ہے۔ البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیت نظائر و امثال نظر انداز نہیں کیا جاتا[۱]۔

کامن لاء (Common Law) تو بلا شبہ مبنی بر رواج ہے اور پلکنیت (Plucknett) کے الفاظ میں قرون وسطی کا رواج اس قدر لچکدار تھا کہ ہر طرح کی تمدنی ضروریات کو پورا کرتا تھا۔ چنانچہ قانونی نظائر اور عمل تشریع (Legislation) محض نئے رواج کا پیش خیمہ بن کر رہ گئے تھے۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ یہ صورت حال بدلتی گئی اور رسوم و رواج پر انحصار کم ہوتا گیا[۲]۔

حاصل کلام یہ کہ اقوام عالم کے قوانین کی تاریخ میں رسوم و رواج کا بڑا

[۱] صبحی محمصانی، فلسفۃ التشریع ص ۲۶۳ - بیروت

[۲] Lord Lloyd Hamptstead
To jurisprudence, Tandon 1979, P. 650

حصہ ہے۔ اگرچہ پہلے کی نسبت رسوم و رواج کی اہمیت بہت کم ہے پھر بھی قوانین جدیدہ میں انہیں کسی حالت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جو رسم و رواج قانون کی تدوین سے پہلے دستور العمل تھا جدید قوانین بھی دراصل انہی کا نقش ثانی ہیں اور اسی ترمیم کی مختلف صورتیں ہیں جو رسم و رواج میں اب تک ہوتی رہی ہیں[۱]۔

غرض ہمیشہ ہی عرف اور رسم و رواج ان قوانین کا اہم ماخذ تسلیم کئے گئے ہیں جو انسان نے خود اپنے لیے وضع کیے تاکہ قانون ساز کو تدوین قانون کا مسالہ بھی مل جائے اور ابداع قانون کی کلفتوں سے بھی بچ جائے۔

"Costom is useful to lawgiver and candifier in two ways. It provides the material out of which the law can be fasioned it too great and intellectual effort to create law denovo."

(Tandon's jurisprudence, P. 193 Lahore)

چنانچہ ابھی تک وضعی قوانین کی درج ذیل اساسیات خمسہ بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ رسم و رواج ۲۔ مذہب

۳۔ ماہرین قانون کی آراء ۴۔ عدالتی فیصلے

۵۔ عدل و انصاف کے قواعد

ان پانچ مصادر قانون (Sources of Law) کا اگر ہم منطقی تجزیہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ پانچ مصادر نہیں ہیں بلکہ درحقیقت ایک ہی سرچشمہ قانون ہے، یعنی رسم و رواج (Custom) اس لیے کہ مذہب

[۱] صبحی محمصانی، فلسفۃ التشریع، ص ۲۶۳۔

مغربی معاشروں میں اور ان معاشروں میں جو اپنے قوانین خود تشکیل دیتے ایک سرمدی حقیقت کے طور پر مسلم نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت محض رواج ہی کی ہے۔ اور اس طرح ان تمام انسانی معاشروں میں جو خدا بیزار تہذیب کے زیر اثر مذہب کی حقیقی آگہی اور روحانی فیض سے محروم ہو چکے ہیں۔ مذہب مجموعہ رسوم بن گیا اور رسوم مذہب بن گئیں۔ ہندوؤں کا مذہب اور ان کی رسوم اور عیسائیوں کے مذہب اور ان کی رسوم اس کی واضح مثال ہیں۔ اس کے بعد ماہرین قانون کی آرا ان رسوم سے اور معاشرتی روش سے آزاد نہیں ہو سکتیں اور لامحالہ عدالتی فیصلے بھی اسی روشنی میں ہوں گے اور عدل وانصاف کے قواعد بھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے۔

اسلام سے قبل قدیم روایات اور رسم ورواج ہی عربوں کے تمدن ومعاشرت کی بنیاد تھے، اس رسم ورواج میں دین ابراہیمی کے باقی ماندہ آثار بھی شامل تھے۔ اور عیسائیت اور یہودیت کے بھی کچھ اثرات تھے اور باقی ان کے جغرافیائی ماحول اور ان کے غیر اقوام سے روابط کے نتیجے میں پیدا ہونے والے رسوم ورواج تھے۔[۱]

غرض عرب کے رسوم ورواج متعدد مآخذوں سے مستفاد تھے۔ ڈاکٹر جواد علی نے ان کی بڑی دلچسپ اور عمدہ تفصیل دی ہے، جس کا اختصار کے ساتھ درج کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔[۲]

قبل اسلام اہل عرب کا عرف

زمانۂ جاہلیت کے اہل عرب میں کھانے پینے کے معاملات کے بارے میں حلال وحرام کے مستقل احکام موجود نہیں تھے، بلکہ اس کا دارومدار قبائل

---

[۱] امام ابوحنیفہؒ کی تدوین قانون اسلامی، ص ۲۶،

[۲] تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۷۱،

کے عرف پر تھا۔ چنانچہ جب اسلام میں مردار کھانے کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا تو قریش کو اس پر تعجب ہوا چونکہ قریش ہر طرح کی اشیاء مردار، گلا گھونٹ کر مارے ہوئے اور گر کر مرے ہوئے جانور درندوں کا پس خوردہ، اور بتوں کی قربان گاہ پر چڑھائے ہوئے جانور کھایا کرتے تھے۔ کبھی وہ بکری کے گلے کو تھوڑا سا کاٹتے تھے اور اسے چھوڑ دیتے تھے یہاں تک کہ وہ مر جاتی اسی کو وہ ذبح سمجھا کرتے تھے اور اسے وہ شریطہ کہتے تھے۔

بعض مذہبی رہنما اور قبیلے کے سردار اپنے اوپر بعض چیزوں کو حرام کر لیتے تھے جیسے کہ ان میں سے بعض نے اپنے اوپر شراب کو حرام کیا ہوا تھا۔

کہتے ہیں کہ جاہلیت میں جوئے کی حرمت کا فیصلہ سب پہلے اقرع بن حابس نے کیا اور سب سے پہلے جاہلیت میں ربیعہ ابن حزام نے رجم کیا۔ اکثم بن صیفی جو عرب کا دانشور کہلاتا تھا اس نے یہ فیصلہ دیا کہ بچہ صاحب فراش کا ہے۔ ولید ابن مغیرہ نے زمانۂ جاہلیت میں چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا عبد المطلب نے سو اونٹ دیت متعین کی۔ مزدلفہ میں قصی بن کلاب نے آگ روشن کی اور قسّ ابن ساعدہ نے مکے میں توحید کا اظہار کیا۔

اہل عرب اپنے عرف اور اپنی عادت کے بے حد پابند تھے۔ جو بات ان کے دلوں میں بیٹھ جاتی اور ذہنوں میں رچ بس جاتی اور مذہب جیسا درجہ حاصل کر جاتی اسے وہ عرف سمجھا کرتے تھے۔ اور کسی کو عرف کی خلاف ورزی کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ یعنی قبیلے کا عرف ہی اس کا دین ہوتا تھا۔ عرف ہی سے حلال اور حرام کا تعین ہوتا اور قبیلے کے سرداروں اور حکام کے فیصلے قانونی مآخذ متصور ہوتے جو قبیلوں کی ذہنیت اور ان کے مزاج سے ہم آہنگ ہوتے اور سب کے مفاد میں ہوتے، چونکہ خلاف ورزی سے نقصان ہوتا اور اس طرح یہ احکام قانون کا درجہ حاصل کر لیتے تھے۔

ان کے عرف اور لازمی احکام میں سے بعض یہ ہیں ....

۱ ۔ وہ معاہدوں اور معاملات کا احترام کرتے تھے ۔

۲ ۔ حرام مہینوں کا احترام کرتے اور کسی کو اس وقت لڑنے کی اجازت نہیں ہوتی ۔

۳ ۔ مقدس جگہوں کا احترام کرتے ، حتیٰ کہ اگر کسی شخص کو جان لینی ہوتی اور وہ کعبہ میں پناہ لے لیتا تو وہ مامون متصور ہوتا ۔

حرم میں واپسی سے اپنے آپ یا اپنی اونٹنی کے گلے میں مکہ کے پتے لٹکا لیتے اور اپنے گھروں تک مامون پہنچ جاتے اور ان سے کوئی زیادتی نہ کرتا ۔ چونکہ میثاق، عہد اور وعدہ کی پابندی سب کے نزدیک لازم تھی[1]۔

زمانہ جاہلیت میں اہل عرب کے مذہبی شعائر اصنام اور بت خانے تھے جہاں وہ عبادت کرتے ، نماز پڑھتے ، سجدہ کرتے ، طواف کرتے ، نذریں مانتے اور صحت و عافیت اور اولاد کی دعائیں مانگتے تھے ۔

صلوٰۃ کی کوئی واضح صورت ہمیں نہیں ملتی ، ماسوائے یہود و نصاری کے جو اپنے کلیسا میں مقررہ اوقات پر فریضہ صلوٰۃ انجام دیتے تھے ۔

سورج کے پرستار یا شمس پرست دن میں تین مرتبہ نماز پڑھتے تھے ۔ یعقوبی نے کہا کہ جب کوئی قبیلہ حج بیت اللہ کو آتا تو اپنے بت کے سامنے کھڑا ہوتا اور وہاں نماز پڑھتا اور پھر لبیک کہتا ۔

زمانہ جاہلیت میں عیسائیوں اور یہودیوں کے یہاں روزہ متعارف تھا اور یہ بھی روایات میں ملتا ہے کہ قریش بھی یوم عاشورہ کا روزہ رکھا کرتے تھے ۔

بعض اہل جاہلیت صوم کلام بھی رکھا کرتے تھے ۔ اہل عرب میں ختنہ کا

---

[1] جواد علی ، تاریخ العرب قبل الاسلام ، جلد ۶ ، صفحہ ۲۲۳ ، ۲۲۶

رواج تھا ، مردوں کے نہلانے کا ذکر بھی کلام عرف ملتا ہے ۔ اسی طرح مردوں کو دفن کرنے کا ذکر بھی بعض شاعروں کے یہاں موجود ہے ۔

علامہ یعقوبی لکھتے ہیں کہ اہل عرب کے مذاہب مختلف تھے چونکہ مختلف ملتوں کے لوگوں سے ان کا میل جول تھا اور سفر کرتے رہتے تھے ۔ چنانچہ قریش اور معد کے خاندان حضرت ابراہیم کے دین پر تھے ۔ بیت اللہ کا حج کرتے ، مناسک انجام دیتے مہمان کی مہمان نوازی کرتے ، حرام مہینوں کی تعظیم کرتے ، برائی اور ظلم کو برا سمجھتے اور جرائم پر سزا دیا کرتے تھے ۔ بعد ازاں انہوں نے دین میں بہت سے امور داخل کر لیے جن کا تعلق ان کے عرف سے اور اخلاق و عمل کے ضابطوں سے تھا ، اور ان باتوں کا تعلق اس دور سے تھا جب اہل عرب بت پرستی میں مبتلا نہیں ہوئے تھے[1]۔

عرف عرب اور اسلامی شریعت

مغرب کے علمائے مشرقی علوم (مستشرقین) کا ایک عام انداز تحقیق یہ ہے کہ وہ اسلام اور اسلامی قانون و شریعت کے مشابہ اصول و تصورات عرب کے قدیم رسم و رواج اور قبل اسلام اہل عرب کے ادیان و مذاہب میں تلاش کرتے ہیں اور جو بات انہیں معمولی مشابہت کے ساتھ اسلام سے قبل کے کسی مذہب شریعت یا عرف و رواج میں مل جاتی ہے وہ بلا تکلف یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ اسلام نے دراصل یہ اصول و تصور وہاں سے لیا ہے ۔

درحقیقت مغرب ایک طویل عرصہ سے تاریکیوں میں بھٹک رہا ہے ۔ انہیں اسلام سے استفادہ کا بڑا عظیم موقعہ ہاتھ آیا لیکن ان کی جہالت اور تعصب نے انہیں اسلام سے روشناس ہونے نہ دیا ۔ مسیحیت کو وہ پہلے ہی فراموش کر چکے تھے اور اسلام سے وہ ایک روحانی سرچشمہ کی حیثیت میں مستفید نہ ہو گئے

---

[1] جواد علی ، تاریخ عرب قبل الاسلام ص ۲۳۶ تا ۲۳۸

بلکہ مسلمانوں سے بھی جو کچھ سیکھا وہ تمام تر تمدنی اور عمرانی علوم سے متعلق تھا ۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا ماخذ یونانی اور رومی تہذیب (Hellinistic Culture) ہی تھی ۔ کلیسا اور سائنس دانوں کی آویزش نے یہودی مادیت کا رنگ اور گہرا کر دیا جس کا ایک مظہر یہ ہے کہ تہذیب نو کے بڑے بڑے اساطین (Heroes) یہودی ہیں ۔

اس تہذیبی پس منظر کے ساتھ علمائے مغرب اسلام کا ایک ایسے ذہن سے مطالعہ کرتے ہیں ، جو خدا کے وجود کو نہیں مانتا جو لادینیت (Secularism) کا قائل ہے ، جو مسلمانوں کے حق میں بطور خاص تعصب رکھتا ہے ، (ایسا تعصب جو اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود اسلام ہے) اور جو قرآن کو قرآن نہیں مانتا اور رسول کو رسول نہیں مانتا ۔ اس خدا بیزار تہذیبی پس منظر کے ساتھ وہ اسلام کا مطالعہ کرتے اور اپنی تحقیقات خود اہل اسلام کے مطالعہ کے لیے پیش کرتے ہیں ۔ اور مسلمان بے چارے اس غلامانہ ذہنیت کے ساتھ کہ جس مغرب نے اس قدر مادی ترقیات کی ہیں اور جس نے ساری روئے زمین کو سرنگوں اور پوری کائنات کو مسخر کر لیا ہے ۔ وہ جہاں سائنسی علوم میں حرف آخر ہے وہاں وہی اس امر کا بھی مجاز ہے کہ خدا اور بندے کے تعلق سے بھی پردہ اٹھائے ، وحی و الہام پر کلام کرے ، نبوت و رسالت کی تشریح کرے اور مسلمانوں کو بتائے کہ اسلام کا خمیر کن آمیزوں سے اٹھا ہے ۔ کچھ اجزا یہودیت و عیسائیت کے ، کچھ اجزا عرب کے رسم و رواج کے اور باقی حصہ وہ جو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم بحیرا راہب سے اور عرب کے کاہنوں سے سن کر یاد کرتے رہے اور اپنے دین اسلام کا حصہ بناتے رہے ۔

ان کا کہنا ہے کہ قصاص و دیت کے اسلامی قوانین ، قسامت اور عاقلہ کے اصول دراصل اہل عرب کا عرف و رواج ہیں جن کو اسلام نے جواز (Sanction) عطا کر دیا ہے ۔ اس سلسلے میں میری گذارشات حسب ذیل ہیں .....

الف ۔ اللہ ہی نے انسان کو ساری کائنات کو اور جملہ مخلوقات کو پیدا کیا ہے اور اس کائنات رنگ و بو میں اپنے نوامیس ، قدرت اور قوانین الٰہی جاری فرمائے ہیں ، جن کی کائنات کا ایک ایک ذرہ پابندی کر رہا ہے اور اس طرح کائنات کے ایک ایک ذرے نے اپنے خالق کے سامنے سر تسلیم اطاعت خم کر دیا ہے اور جملہ اشیاء کائنات مسلم ہو گئی ہیں ۔ طبعی امور کی حد تک انسان بھی خواہی نخواہی مسلم ہی ہے لیکن ایک حد تک اسے اختیار دیا گیا ہے اور اسی اختیار کے صحیح استعمال کے لیے اللہ سبحانہ نے مناسب رہنمائی کا بھی بندوبست فرمایا ہے اولاً تو خود انسان کے اپنے وجود میں امتیاز خیر و شر کی صلاحیت پنہاں کر دی ہے ۔

" فالھمھا فجورھا و تقوٰھا " (الشمس ۸)

بعد ازاں تمام کائنات رنگ و بو میں ایسے کھلے شواہد پیدا فرما دیے ہیں کہ انسان کائنات خالق کائنات اور انسان کے مقصد وجود پر غور و تامل کے ذریعے رہنمائی حاصل کر سکتا ہے ۔ اگر بتقاضائے عنصر خاکی انسان ان دونوں ذرائع سے رہنمائی حاصل نہ کر سکے تو ایک تیسرا حتمی اور یقینی بندوبست یہ کیا گیا ہے کہ خود انسانوں میں سے ایک انسان کامل کو اٹھایا جاتا ہے جو وحی ربانی اور الہام الٰہی سے انسان کی رہنمائی کے فرائض انجام دیتا ہے ۔

انسان کی رہنمائی کے لیے مقرر کیے جانے والے ان تمام کامل انسانوں میں ایک منطقی تسلسل اور ایک عقلی ربط ہے ، یہ اللہ کے بندے جدا جدا نہیں ہیں ، ان کے افکار علیحدہ علیحدہ نہیں ہیں اور ان کے اقوال و اعمال میں کوئی جوہری تضاد (Substantive) نہیں ہے کیونکہ یہ سب ایک ہی ہستی کی جانب سے بھیجے گئے ہیں ۔ ایک ہی مقصد اور ایک ہی قوم کی جانب بھیجے گئے ہیں .....

"ایک ہی ان کا مصنف ہے ایک ہی ان کا مدعا اور مقصد ہے، ایک ہی ان کی تعلیم ہے اور ایک ہی علم ہے جو ان کے ذریعہ سے نوع انسانی کو عطا کیا گیا۔ فرق اگر ہے تو عبارات کا ہے جو ایک ہی مقصد کے لیے مختلف مخاطبوں کے لحاظ سے مختلف طریقوں سے اختیار کی گئیں۔ پس حقیقت صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ یہ کتابیں ایک دوسرے کی مخالف نہیں، موید ہیں۔ تردید کرنے والی نہیں تصدیق کرنے والی ہیں۔ بلکہ اصل حقیقت اس سے کچھ بڑھ کر ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی "الکتاب" کے مختلف ایڈیشن ہیں[۱]۔"

اس لیے ان تمام خدا کے بندوں کے اصول وکلیات اعمال و اخلاق، اطوار و عادات اور قانون شریعت میں ایک ہم آہنگی ایک مجانست اور ایک مماثلت کا پایا جانا منطقی بھی ہے اور عقلی بھی۔

تمام انبیاء کرام نے اللہ کی یکتائی، اس کی بندگی اور اس کی کلی حاکمیت اور اس کے رب العالمین ہونے کا تصور دیا، جملہ انبیاء کرام نے ان تمام امور سے منع کیا جو خود انسان کے اپنے نفس میں موجود امتیاز خیر وشر کی صلاحیت کی رو سے برائی تھے جو کائنات میں جاری نوامیس الٰہی اور قوانین قدرت سے ہم آہنگی نہیں رکھتے تھے اور اس میزان میں خلل پیدا کرنے والے تھے، جو اللہ نے آسمان و زمین میں قسط کے ساتھ قائم کیا ہوا ہے، اور جن کو حق سبحانہٗ انسان کے خالق ہونے کے لحاظ سے جانتا تھا کہ یہ امور انسان کی ساخت، اس کے وجود اور اس کے مبداؤ منشا کے معارض ومنافی ہیں اور اس طرح اس کے لیے مضر رساں ہیں۔ سارے انبیاء کرام نے انہی امور کے انجام دینے کا حکم دیا جو انسان کے حق

---

[۱] مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد اول، ص ۴۴

میں سراسر خیر تھے۔ جو اس کے حق میں نفع بخش تھے اور جو اس کے مزاج اور مقصد وجود سے ہم آہنگ تھے۔ جو کائنات میں جاری نوامیس الٰہی سے مطابقت رکھتے تھے اور جو اللہ کی قائم کردہ میزان کے موافق تھے۔

جس طرح انسان کے بنائے ہوئے تعلیمی نظام میں متعلم ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب علمی مدارج طے کرتا ہے اسی طرح رب العالمین کی قائم کردہ انبیائے کرام کی تعلیم گاہ میں انسانیت تعلیمی مدارج طے کرتی رہی ہے۔ تعلیم کے ضوابط وقواعد بھی ایک، منہاج تعلیم بھی ایک علم کے اصول وکلیات بھی ایک تعلیم کے مقاصد بھی ایک، اگر کوئی فرق ہے تو وہ یہ کہ متعلم کی ذہنی پختگی، اس کی صلاحیت قبولیت اور اس کی اخذ کرنے کی قوت کے ساتھ تعلیم اپنے ابتدائی مدارج سے اپنے اعلیٰ تر مدارج کی طرف سفر کرتی رہی تا آنکہ انسانیت اپنے عصر نضج، عہد کمال اور دور پختگی میں داخل ہوگئی اور اللہ سبحانہٗ کی دانش گاہ علمی میں آخری معلم (صلی اللہ علیہ وسلم) مبعوث ہوگیا۔

غرض ہر نبی کی تعلیم پچھلے انبیاء کی تعلیم کا خلاصہ اور تتمہ بنتی گئی۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے اور آپ کی شریعت تمام پچھلی شریعتوں کا تتمہ قرار پائی بالخصوص حضرت ابراہیم کی شریعت تمام وکمال شریعت محمدی میں سما گئی۔ اسی لیے قرآن کو گذشتہ تمام کتابوں پر المھیمن کہا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم نے ان تمام برحق تعلیمات کو جو پچھلی کتب میں دی گئی تھیں اپنے اندر لے کر محفوظ کر دیا ہے اور ان پر نگہبان ہے اس معنی میں کہ اب ان کی تعلیمات حق کا کوئی حصہ ضائع نہ ہونے پائے گا۔ وہ ان کا موید ہے اس معنی میں کہ ان کتابوں کے اندر خدا کا کلام جس حد تک موجود ہے قرآن سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہ ان پر گواہ ہے اس معنی میں کہ ان کتابوں کے اندر خدا کے کلام اور لوگوں کے کلام کی جو آمیزش ہو گئی ہے قرآن کی شہادت سے اس کو پھر چھانٹا جا سکتا ہے۔ جو کچھ ان میں قرآن کے مطابق ہے وہ خدا کا

کلام ہے اور جو قرآن کے خلاف ہے وہ لوگوں کا کلام ہے[1]

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا گیا کہ " ای الادیان احب الی اللّٰہ " (اللہ کے نزدیک کون سا دین پسندیدہ ہے) تو آپ نے فرمایا کہ . . . . .

" الحنيفية السمحة البيضاء "

حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ الحنیفیہ وہ دین ہے جو ملت ابراہیمی کی طرح شعائر اللہ کے استحکام اور شعائر شرک کے استیصال اور رسوم فاسدہ اور عقائد باطلہ کے ابطال پر مبنی ہو اور السمحۃ وہ ہے جس کی تعلیم میں رہبانیت اور ناقابل برداشت مجاہدات نہ ہوں اور اس میں ایسی رخصتیں بھی موجود ہوں جو بوقت ضرورت بشری ضعف کو نبھا لیں ۔ اور البیضاء کا مطلب یہ ہے کہ اس دین کی علتیں اور حکمتیں ایسی واضح اور صاف ہوں کہ ہر ذی فہم کو سمجھ میں باآسانی آسکیں ۔ حنیف دراصل وہ ہے جو ہر باطل سے بیزار ہو کر ایک معلم حقیقی کا رخ کر چکا ہو ۔ حضرت خلیلؑ کی زندگی آغاز سے لے کر آخر تک اس خصوصیت کا مرقع تھی اس لیے انبیاء علیہم السلام میں یہ لقب ان ہی کا مشہور ہو گیا ہے ۔ ورنہ انبیاء علیہم السلام کا سب گروہ حنفاء تھا اب اصطلاح میں صرف ملت ابراہیمی ملت حنفیہ کہلاتی ہے دین محمدی ادیان کی خوبیوں کا مجموعہ ہے اور ملت ابراہیمی کی بڑی خصوصیت یعنی یسر و سہولت تو اس کا سب سے نمایاں عنصر ہے ۔ اس لیے اور ملتوں کی نسبت ملت محمدیہ اس سے قریب تر ہے ۔ حضرت شاہ عبد العزیزؒ نے تو اپنی تفسیر میں چالیس احکام شمار کر کے ایسے تحریر فرمائے ہیں جو ان ہر دو ملتوں میں تقریباً مشترک ہیں ۔ گویا دین محمدی کی زمین ملت ابراہیمی ہے ۔ اس لیے اس لقب پانے کی سب سے زیادہ مستحق

---

[1] مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ، تفہیم القرآن ، جلد اول ، ص ۱۱ ، ۱۲

یہی ملت ہے ۔ ناظرین کے سامنے ان احکام کی مختصر فہرست پیش کرنا خالی از بصیرت نہ ہوگا . . . . .

۱ ۔ دشمنان خدا سے جہاد کرنا ۔
۲ ۔ بت شکنی ۔
۳ ۔ غیر اللہ کی منت نہ ماننا ۔
۴ ۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کے نام پر ذبح نہ کرنا ۔
۵ ۔ رزق شفا اور موت کو صرف مسبب الاسباب کے قبضۂ قدرت میں تصور کرنا ۔
۶ ۔ اپنی جان کو خدا کی راہ میں قربان کرنا ۔
۷ ۔ کہانت باطل سمجھنا ۔
۸ ۔ بدفعلی کا قائل نہ ہونا ۔
۹ ۔ کسی ساعت کو منحوس نہ سمجھنا ۔
۱۰ ۔ کواکب پرستی کا انکار کرنا ۔
۱۱ ۔ نجومیوں سے مستقبل کے واقعات دریافت نہ کرنا ۔
۱۲ ۔ آداب قربانی ۔
۱۳ ۔ خصال فطرت ۔
۱۴ ۔ جملہ افعال حج ۔
۱۵ ۔ کعبہ کا قبلہ ہونا ۔
۱۶ ۔ مصیبت پر صبر کرنا ۔
۱۷ ۔ نوحہ وغیرہ نہ کرنا ۔
۱۸ ۔ تصویر کی حفاظت اور مصوری سے اجتناب کرنا ۔
۱۹ ۔ ترک نکاح ، ترک لذائذ ، ترک لباس و نفائس اور گوشہ نشینی جیسے افعال اختیار نہ کرنا ۔

۲۰ - عبادت میں اتنی افراط سے اجتناب کرنا جس سے حقوق العباد تلف ہوں ۔
۲۱ - کسب معاش ۔
۲۲ - بلا ضرورت سوال نہ کرنا ۔
۲۳ - لباس صاف ستھرا رکھنا ۔
۲۴ - لہو و لعب سے احتراز کرنا ۔
۲۵ - والد کو اولاد اور اولاد کو والد کے جرم میں گرفتار نہ کرنا ۔
۲۶ - حرمت زنا وغیرہ ۔
۲۷ - ستر عورت ۔
۲۸ - ختنہ کرنا ۔
۲۹ - عقیقہ کرنا ۔
۳۰ - آداب ضیافت ۔
۳۱ - پوشش و لباس کے احکام ۔
۳۲ - عبادت کے وقت اچھی نیت کا خیال رکھنا ۔
۳۳ - اشہر حرام کا احترام کرنا ۔
۳۴ - محرمات نکاح ۔
۳۵ - نکاح میں شاہدوں کا ہونا ۔
۳۶ - زکاۃ
۳۷ - چاشت کی چار رکعتیں ۔
۳۸ - تحریمہ میں رفع یدین کرنا ۔
۳۹ - رکوع کا سجدہ پر مقدم ہونا ۔
۴۰ - نماز کی ہر نقل و حرکت میں تکبیر کہنا ۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے احکام ہیں جو دونوں ملتوں میں مشترک

ہیں یہاں سب کے استقصا کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے [۱] ۔

اسلام سے قبل کے اہل عرب دراصل دین حنیف (حضرت ابراہیم کے دین کے متبع تھے لیکن گذشتہ ملتوں کی طرح وہ بھی دین کی حقیقتوں کو فراموش کر چکے تھے البتہ ان کے درمیان دین حنیف کے متعدد امور بہت سی جاہلی آمیزشوں کے ساتھ رسم و رواج کے طور پر موجود تھے ۔ آپ پر نازل ہونے والی وحی نے ان جاہلی آمیزشوں کی نشاندہی کی اور اصل دین کے حقائق کو از سر نو زندہ کیا عرب بیت اللہ کا برہنہ طواف کیا کرتے تھے اسلام میں برہنگی کی ممانعت کی گئی لیکن طواف کو باقی رکھا گیا کہ یہ حضرت ابراہیم کی سنت تھی ۔ عرب قربانی کیا کرتے لیکن یہ قربانی بتوں کے نام پر کرتے تھے اور بہت سے غلط تصورات کے ساتھ کرتے تھے اسلام نے دین ابراہیمی کی اصل قربانی کو زندہ کیا اور اس سے وابستہ جاہلی رسوم و رواج کی جڑ کاٹ دی ۔ عربوں میں غلامی کا رواج تھا ۔ جس کو ختم کرنے کے لیے انقلابی ذرائع اختیار کیے ۔ اہل عرب رومیوں کی طرح مقروض کو بھی غلام بنا لیتے تھے ، اسلام نے اس طریقہ کو یکسر ختم کر دیا ۔ ان کے یہاں متبنّٰی اصل نسبی فرزند کی طرح میراث پاتا ۔ اسلام نے اس طریقہ کو ختم کیا ، معاملات خرید و فروخت کے غلط طریقوں کو غیر قانونی قرار دیا ۔ لڑکیوں کے زندہ درگور کرنے کے رواج اور عورتوں کی میراث سے محرومی کے سلسلے کو منقطع کر کے عورت کو مکمل حقوق عطا کیے ۔

اگر اسلام سراسر عربوں کے رسوم و رواج کا تابع ہوتا تو طواف میں برہنگی کی ممانعت نہ کی جاتی ۔ کعبہ سے بت نہ ہٹائے جاتے اور قربانی جاہلی طریقوں پر باقی رکھی جاتی ، مقروض بدستور غلام بنا کرتے ، متبنّٰی ، فرزند اصلی ہی کی طرح رہتا ، لڑکیاں زندہ قبر میں اتاری جاتیں ، لنگریاں پھینک کر خرید و فروخت

---

[۱] مولانا بدر عالم ، ترجمان السنہ ، ص ۵۲۶ - ۵۲۷ -

کے معاملات طے پاتے اور عورتیں میراث سے محروم رہتیں ۔

(ب) انسان کو جب سے اللہ سبحانہ نے پیدا کیا ہے اس وقت سے لے کر اب تک انسان کی طبیعت اور مزاج وہی ہے جس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی، اس لیے کہ انسان میں موجود فطرت کی ساخت اللہ کی طرف سے ہے اور فطرۃ اللہ میں کوئی تغیر نہیں آسکتا چونکہ انسان کی طبیعت اور فطرت ہمیشہ سے ایک ہے اس لیے اس کی بنیادی احتیاجات اور حقوق بھی ایک ہی ہیں جن میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور یہ حقوق سہ گانہ ہیں ۔ ۔ ۔ ۔

حفظ ذات، حفظ مال اور حفظ عرض :

تحفظ ذات انسان کا ایک بنیادی حق ہے ، اس کی ملکیت کا تحفظ اس کا دوسرا بنیادی حق ہے اور عزت کی حفاظت تیسرا بنیادی حق ہے ۔

تحفظ ذات میں اس کے اپنی ذات سے متعلق اور اپنی نسل سے متعلق کھانے پینے اور رہنے سہنے کے تمام حقوق داخل ہیں ۔ ملکیت کے حق میں جملہ مالکانہ حقوق شامل ہیں اور عزت کے تحفظ کے حق میں اس کی اپنی ذات کی عزت اور اس کے بیوی بچوں کی عزت داخل ہے ۔

انسان مدنی الطبع ہے اور ایک انسان اکیلا زندگی نہیں گزار سکتا، بلکہ اس کو زندگی گزارنے کے لیے دوسروں کی مدد درکار ہے ۔ اس لیے کچھ انسان باہم مل کر رہیں گے اور جب مل کر رہیں گے تو یہ بات لازمی ہوگی کہ ایک انسان دوسرے انسان کے مذکورہ بالا تین حقوق میں سے کسی ایک پر یا تینوں پر دست درازی کرے ۔ یہی اعتدا ہے ، زیادتی ہے ، حق تلفی ہے اور قانون کی زبان میں جرم ہے ۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح اصل اور بنیادی حقوق تین ہیں اسی طرح اصل اور اساسی جرائم کی بھی تین نوعیتیں ہیں ۔

الاعتداء علی النفس   جان پر زیادتی ۔

الاعتداء علی المال   مال پر دست درازی

الاعتداء علی العرض   عزت پر زیادتی

گویا قتل، چوری اور زنا سب سے بڑے اور اساسی جرائم ہوئے اور یہ جرائم اس وقت سے موجود ہیں جب سے جرائم دنیا میں وجود میں آئے ہیں اور باقی تمام جرائم انہی تین بنیادی جرائم کا شاخسانہ ہیں کہ کسی نہ کسی طرح ہر جرم کا تعلق انسان کے انہی تین بنیادی حقوق سے ہوتا ہے جب سے انسان اس دنیا میں آیا ہے انسان کی اس سرشت میں کبھی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی کہ وہ حفظ ذات ، حفظ مال ، اور حفظ عرض کا خواہاں ہے اور ان میں سے کسی پر کسی کی دست درازی پسند نہیں کرتا [۱] اس لیے منطق کا اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح تمام آسمانی مذاہب کے کلیات اور اصول ایک رہے ہیں اسی طرح تمام شریعتوں کا ان جرائم کے بارے میں رویہ بھی قریب قریب یکساں رہے ۔ اور جس طرح ہر آسمانی شریعت اور مذہب نے قتل ، زنا اور چوری کو حرام قرار دیا ہے تو کیا بعید ہے کہ ان سے روکنے کی تدابیر میں بھی مماثلت پائی جائے ۔

اس گفتگو کی روشنی میں یہ امر انتہائی معقول ہے کہ اگر موسوی شریعت میں قتل کی سزا قصاص اور زنا (محصن) کی سزا رجم ہو تو یہ سزائیں شریعت اسلامیہ میں بھی برقرار رہیں اور اگر دین ابراہیمؑ میں قتل کی دیت کا تصور موجود

---

[۱] اسلامی شریعت میں حدود کی سخت سزائیں مقرر ہونے کی حکمت بھی یہی ہے کہ جرائم حدود درحقیقت انہی تین اساسی جرائم سے تعلق رکھتے ہیں چنانچہ زنا اور قذف کا تعلق اعتداء علی العرض سے ہے قتل کا تعلق اعتداء علی النفس سے ہے ۔ سرقہ کا تعلق اعتداء علی المال سے ہے اور حرابہ میں اعتداء علی المال اور اعتداء علی النفس دونوں ہیں جس طرح کہ زنا میں اعتداء علی العرض کے ساتھ ایک پہلو اعتداء علی النفس کا بھی ہے ۔

تھا تو اسلام میں بھی یہ تصور باقی رکھا جائے [1]

(ج) اگر اسلام نے عرب کے بعض ایسے رسوم و رواج کو جواز دیا بھی ہے جو کسی دین سابق کا جز نہیں تھے تو نص شرعی وارد ہونے سے وہ شریعت کا ایک حصہ بن گئے اور اسلام نے عرب کے اس رسم و رواج کو قبول کیا جو عدل وحسن کے معیار پر پورا اترتا تھا اور اسی لیے اسلام نے اسے عرف اور معروف کے الفاظ سے تعبیر کیا اور کسی جاری اور نافذ معاشرے کی اچھی باتیں قبول کر لینا کسی بھی صورت میں وجہ اعتراض نہیں ہے، بلکہ لائق ستائش ہے۔

اگر ایک جانب اسلام نے اہل عرب کی بعض مستحسن باتوں کو قبول کیے ہے تو دوسری جانب ان کے بے شمار رسوم و رواج کو رد کر دیا ہے چنانچہ زمانۂ جاہلیت کے بہت سے معاملات وعقود اسلام میں ممنوع قرار پائے اور ان تمام معاملات سے منع کر دیا گیا جن میں کسی طرح کا غرر (کسی ایک فریق کا نقصان یا نقصان کا اندیشہ) تھا یا فریقین میں سے کسی ایک فریق کی رضا موجود نہیں تھی مثلاً بیع منابذۃ، ملامسۃ، بیع ملاقیح اور بیع مضامین وغیرہ۔

اسی طرح اسلام نے عربوں کے باہمی لوٹ مار کے طریقوں کو ختم کر دیا۔ فکر وعمل کی بے شمار غلط کاریوں کا سد باب کر دیا عربوں میں رومیوں کی طرح مقروض کو غلام بنا لینے کا طریقہ مروج تھا۔ اسلام نے اسے ختم کیا اور فرمایا "وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ" اسی طرح اہل عرب میں نکاح کے بیسیوں طریقے مروج تھے، اسلام نے ان تمام طریقوں کو ختم کر کے ایک معقول اور صحیح طریقہ کی تعلیم دی، اگر اسلام عربوں کے رسم و رواج ہی پر کلیۃً اعتماد کرتا تو ان تمام امور کو ختم کرانے کے بجائے انھیں باقی رکھتا۔

---

[1] دیت کا طریقہ حضرت عبد المطلب کا خواب میں دیکھنا یا کسی کاہنہ کا بتانا اسی جانب اشارہ کرتا ہے کہ یہ اصول دین ابراہیم میں موجود تھا جس پر حضرت عبد المطلب خواب میں متنبہ ہوئے یا کاہنہ کو اس اصول کا علم تھا اور اس نے آپ کو بتلا دیا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اسلام نے اہل عرب کے جس طریقہ کو برقرار رکھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یا تو وہ دین ابراہیمی کا حصہ تھا اسلام نے اسے از سر نو زندہ کیا یا وہ کسی اور شریعت کا حکم تھا جس کا باقی رکھنا اس شریعت میں مقصود تھا، جیسا کہ آپ نے یہودیوں کے رجم کے واقعہ پر فرمایا کہ میں نے اللہ کا حکم زندہ کیا یا عرب کے اس طریقہ میں ایسی کوئی بھلائی اور خوبی موجود تھی جس میں بنی نوع انسان کی فلاح مضمر تھی، آپ نے اسے برقرار رکھا اور نص تشریع نے اسے اسلامی شریعت کا جزو بنا دیا۔

عرف اور رواج کا فرق:

اس مقام پر یہ وضاحت ناگزیر ہے کہ اسلامی قانون میں رواج کو بطور اصطلاح استعمال نہیں کیا گیا اور نہ قرآن و سنت نے اس لفظ کو استعمال کیا بلکہ عرف کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ رواج ہر اچھی بری معقول اور غیر معقول معاشرتی روش کو شامل ہے، جبکہ عرف ایسے معاشرتی طور طریقے ہیں جو جانے پہچانے پسندیدہ، گوارا، معقول اور فطرت سلیمہ سے ہم آہنگ ہوں۔

A custom must be reasonable. The authority of usage is not absolute, but conditional on certain measure of canformity with justice and public utility.

(Salmond on jurisprudence, P. 199 Maxwell 1966)

عرف و عادت کا نشو و ارتقاء:

انسان کے ہر عمل اختیاری کا کوئی نہ کوئی داخلی یا خارجی محرک ضرور ہوتا ہے۔ ابتدا میں یہی محرک خارجی یا جذبۂ اندرونی ایک مخصوص عمل کی ترغیب دیتا ہے۔ عمل کے ظہور پذیر ہونے کے بعد عامل کا اس سے ایک تعلق قائم ہو جاتا ہے۔

دراصل انسان میں فطری طور پر حب ذات (ego) موجود ہوتی ہے جس کے مظہر کی صورت میں انسان ہر اس شئے اور عمل کو پسند کرتا ہے جس کا اس سے تعلق ہو اور جس قدر تعلق زیادہ ہوگا اس شئے کی محبت بڑھے گی عمل سے تعلق اور محبت اسے اس عمل کی تکرار پر آمادہ کرتا ہے اور تکرار عمل اور مواظبت سے یہ عمل اس کی عادت بن جاتی ہے اور زیادہ تکرار سے مزاج میں رچ بس جاتی ہے ۔ طبیعت میں شامل ہو جاتی ہے اور نفس میں جاگزیں ہو جاتی ہے جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ....

"العادۃ طبیعۃ ثانیہ"

پھر دوسرے لوگ بھی تقلیدی روش کے تحت اس کی نقل کرنے لگتے ہیں اور اس تقلید و نقل سے یہ عادت پورے معاشرے کی عادت بن جاتی ہے اور عرف کا مقام حاصل کر لیتی ہے اکثر ان عادتوں کا ظہور کسی نہ کسی ضرورت کے تحت ہوتا ہے اور ان پر طبعی حالات ، سماجی حیثیات اور تمدنی کیفیات کی بڑی گہری چھاپ لگی ہوئی ہوتی ہے ۔

نقل و تقلید اور محاکات کا یہ عمل جس طرح اعمال و افعال میں جاری ہوتا ہے اسی طرح اقوال میں بھی جاری ہوتا ہے ۔ مثلاً انسانوں کو باہمی تفاہم کی ضرورت ہے اور اشاروں کی زبان میں تفاہم دشوار بھی ہے اور دیر طلب بھی ۔ اس لیے انسان الفاظ و اصوات کے مفاہیم متعین کر کے ان کے عادی ہو جاتے ہیں اور اس طرح مخصوص الفاظ اور ان کے متعین معانی ایک لغت عام کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں ۔

صنعت و حرفت اور علوم و مذہب میں بعض الفاظ کو اصطلاحی طور پر عام مفہوم سے گریز کر کے ایک خاص مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے اور تداول و تکرار سے یہ مصطلحات عرف بن جاتی ہیں ۔

قرآن و سنّت سے استدلال

عرف قرآن کی نظر میں :

عرف اور معروف کے الفاظ اپنی متنوع صورتوں میں قرآن کریم میں ۴۱ مقامات پر آئے ہیں ۔ لفظ المعروف درج ذیل ۳۲ مقامات پر آیا ہے ۔

۱ ۔ البقرۃ : ۱۷۸ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳
۲۳۴ ، ۲۳۶ ، ۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۶۳

۲ ۔ آل عمران : ۱۰۴ ، ۱۱۰ ، ۱۱۴ ،

۳ ۔ النساء : ۶ ، ۱۹ ، ۲۵ ، ۱۱۴ ،

۴ ۔ الاعراف : ۱۵۷ ،

۵ ۔ التوبۃ : ۶۷ ، ۷۱ ، ۱۱۲ ،

۶ ۔ الحج : ۴۱ ،

۷ ۔ لقمان : ۱۷ ،

۸ ۔ محمد : ۲۱ ،

۹ ۔ الممتحنۃ : ۲ ، ۶ ،

معروفاً چھ (۶) مقامات پر وارد ہوا ہے ۔

۱ ۔ البقرۃ : ۲۳۵ ،

۲ ۔ النساء : ۵ ، ۸ ،

۳ ۔ لقمان : ۱۵ ،

۴ ۔ الاحزاب : ۶ ، ۳۲ ،

العرف ایک جگہ پر

۱ ۔ الاعراف : ۱۹۹ ،

عرفاً ایک جگہ پر

۱ ۔ النور : ۵۳ ،

تقریباً ہر مقام پر اس لفظ سے مراد جانا پہچانا ، خوشگوار ، پسندیدہ اور نیکی کا عمل ہے اور معروف کے لفظ سے ایسے عمل اور طریقہ کی جانب اشارہ ہوتا ہے جو معاشرے میں ایک اچھے اور پسندیدہ رواج کے طور پر متعارف ہوتا ہے[1]

عرف نکر کی ضد ہے ۔ نکر کا لفظ عبرانی زبان میں نکھر ہے[2] نکر کے معنی نامعلوم وغیر متعارف کے ہیں اور عرف کے معنی جانے پہچانے اور معلوم ومتعارف کے ہیں اور معروف عرف کا اسم مفعول ہے جس کا مطلب ہر نیکی بھلائی اور اچھائی جس کا اولین سرچشمہ وحی الٰہی اور نبوت ہے ۔

الطبری کی رائے :

ابن جریر طبری تامرون بالمعروف وتنہون عن المنکر[3] کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ۔

قوله تامرون بالمعروف يعني تأمرون بالله ورسوله والعمل بما امر به و تنهون عن المنكر يعني وتنهون عن الشرك بالله و تكذيب رسوله و عن العمل بما نهى عنه[4]

اس آیت میں امر بالمعروف سے مراد اللہ اور اس کے رسول پر ایمان

---

[1] ۔ فواد عبدالباقی ، المعجم المفہرس للالفاظ القرآن الکریم ص ۴۵۸ ، ۴۵۹ ، (عرف)

[2] دنیائے اسلام ، ص ۹۶ ، (اردو)

[3] آل عمران ، ۱۱۰ ،

[4] الطبری ، جامع البیان فی تفسیر القرآن ، ج ۴ ، ص ۳۰

لانے اور ان کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دینا اور نہی عن المنکر سے مراد اللہ کے انکار ، رسول کی تکذیب اور ان کی نافرمانی سے باز رکھنا ہے ۔ آگے چل کر فرماتے ہیں ۔

معروف کی اصل یہ ہے کہ اگر ایک چیز جانی پہچانی ہو اور خدا پر ایمان رکھنے والے اسے برا نہ سمجھیں تو اسے کرنا اچھا ہوگا اور پسندیدہ ہوگا ۔ خدا کی اطاعت کو بھی اسی لیے معروف کہا گیا ہے کہ یہ ایمان والوں کے علم میں ایک ایسا عمل ہے جسے کرنا انھیں ناگوار نہیں ہے[1] ۔ بعد ازاں ۔

" خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين[2] "

کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ . . .

عربوں کی بول چال میں عرف اسم مصدری ہے اور معروف کے معنی میں آتا ہے اور معروف یہ ہے کہ بے کسوں کی حمایت کی جائے محتاج کو دیا جائے اور زیادتی کرنے والے کو معاف کر دیا جائے ، غرض تمام اعمال جن کا خدا نے حکم دیا یا ان کی تعریف کی ، عرف ہیں[3]

امام رازی کی رائے :

اس آیت کی تفسیر میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ .....

" والمعروف هو كل امر عرف انه لابد من الاتيان به و ان وجوده خير من عدمه[4] "

(معروف ہر وہ امر ہے جو جانا پہچانا ہو ، اس کا کرنا ضروری ہو اور اس کا وجود اس کے عدم سے بہتر ہو)

ابو بکر جصاص اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ . . . .

---

[1] ایضاً

[2] سورۃ الاعراف ، ۱۹۹

[3] الطبری ، جلد ۹ ، صفحہ ۱۰۶

[4] الرازی جلد ۱۵ ، ص ۹۰۶

"و المعروف هو ما حسن فی العقل فعله ولم یکن منکرا عند ذوی العقول الصحیحة"

(معروف (عرف) وہ ہے جس کا کرنا عقلی طور پر پسندیدہ بھی ہو اور وہ عقل سلیم رکھنے والوں کے نزدیک ناپسندیدہ بھی نہ ہو، نیز آیت

وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف

کی تفسیر میں فرماتے ہیں ...

"فاذا شطت المراة وطلبت من النفقة اکثر من المعتاد والمتعارف لمثلها لم تعط وکذالک اذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها فی العرف والعادة لم یحل له ذالک و اجبر علی نفقة مثلها[1]"

(جب عورت یہ زیادتی کر رہی ہو کہ عام طور پر عرف میں اس کے ہم جنسوں کے لیے جتنا نان نفقہ دیا جاتا ہو اس سے زیادہ کا وہ مطالبہ کرے تو اس کو نہیں دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر شوہر اتنے نفقہ میں بھی کمی کرے جو اس کے ہم جنسوں کے لیے متعارف اور معتاد ہے۔ تو اس کے لیے جائز نہیں ہے اور اس کو اتنا نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔)

پھر قانون سازی میں اس کی حیثیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

"وفی هذه الایة دلالة علی تسویغ اجتهاد الرائ فی احکام الحوادث اذ لا وصل الی تقدیر النفقة بالمعروف الا من جهة غالب الظن واکثر الرائ اذا کان ذالک معتبرا بالعادة وکل ما کان مبنیا علی العادة فسبیله الاجتهاد وغالب الظن[2]"

---

[1] الجصاص، احکام القرآن جلد ۱، ص ۴۰۴

[2] ایضاً

(اس آیت میں نئے پیش آمدہ مسائل میں رائے کے ذریعے اجتہاد سے کام لینے کے جواز کی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ عرف کے مطابق نفقہ کا اندازہ کرنے میں گمان غالب اور رائے و قیاس ہی سے زیادہ تر کام لینا پڑتا ہے جب یہ قابل اعتبار عرف و عادت کی وجہ سے ہو جو چیز عرف و عادت پر مبنی ہوتی ہے اس میں اجتہاد اور گمان غالب کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی ابن عربی مالکی اس آیت میں لفظ "معروف" کی تشریح کرتے ہوئے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے لکھتے ہیں)

"وهو عند مالک والشافعی اصل فی الارتضاع وفی کل عمل حمل العرف والعادة فی مثل ذالک العمل ولولا انه معروف ما ادخله الله تعالی فی المعروف[1]"

(امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آیت اجرت رضاعت اور اس طرح کی تمام اجرتوں کے لیے اصل ہے اور اس طرح کے جتنے کام ہیں ان سب کو عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا۔ اگر معروف پر مبنی نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے معروف میں داخل نہ کرتا۔)

القرطبی کی رائے :

"خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین"

(الاعراف ۱۹۹)

کی تفسیر میں القرطبیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں شریعت کے اہم احکام اور

---

[1] ابن العربی، احکام القرآن، جلد اول، صفحہ ۲۰۳

ممنوعات بیان کئے گئے ہیں ۔ چنانچہ 'خُذِ العَفو' کہہ کر صلہ رحمی کی تمام صورتوں، خطا بخشیوں کی معیاری شکلوں اور عمدہ اخلاق کی جملہ خوبیوں کا حکم دیا گیا ہے اور ان کا احاطہ کر لیا گیا ہے ۔

'اَعرِض عن الجاھلین'، کے الفاظ سے نصیحت کی گئی کہ مومن کا تعلق علم سے ہونا چاہیئے نہ کہ جہالت سے بلکہ جہالت کرنے والوں، ظلم کرنے والوں اور ان تمام لوگوں سے جو کسی طرح کے برے اخلاق میں مبتلا ہوں اعراض اور کنارہ کشی کا رویہ اختیار کرنا چاہیے ۔

"حضرت جابر بن سلیم الہجری بیان کرتے ہیں کہ میں سرکار کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ سرخ دھاریوں والی ایک اونی چادر اوڑھے ہوئے مسجد میں تشریف فرما تھے، میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر سلامتی ہو، آپ نے سلام کا جواب دیا ۔ میں نے عرض کی کہ ہم بادیہ نشینوں میں قدرے درشتگی ہوتی ہے، آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھے چند کلمات سکھلا دیجئے جن سے اللہ مجھے فائدہ پہنچائے ۔ آپ نے فرمایا قریب ہو جاؤ میں قریب ہو گیا آپ نے فرمایا اللہ سے ڈرو، کسی کار خیر (معروف) کو حقیر نہ سمجھو، اپنے بھائی سے کشادہ روئی کے ساتھ ملو، ڈول میں پانی نکالو تو پینے والے کے برتن میں بھی ڈالو، اگر کوئی شخص تمہیں ایسی بات پر برا بھلا کہے جو تم میں موجود نہیں تو تم اس کی اس برائی کا بھی ذکر نہ کرو جو اس میں موجود ہے ۔"

عُرف کے لفظ میں بھی اخلاق حسنہ کی تمام صفات، صلہ رحمی کی جملہ صورتیں اور حسن معاشرت کی تمام شکلیں شامل ہیں ۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ عرف ہر وہ اچھا فعل اور اچھی خصلت ہے جس سے عقول راضی اور نفوس مطمئن ہوں[1] ۔

---

[1] القرطبی، الجامع الاحکام القرآن، جلد ۷، ص ۳۴۴-۳۴۶ - الشوکانی فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۷۹، بیروت
تفسیر ابی السعود، الجزء الثالث، ص ۳۰۸، بیروت

"کل خصلہ حسنۃ ترتضیھا العقول وتطمئن الیھا النفوس[1]"

غرض قرآنی اصطلاح میں معروف کے معنی یہ ہیں کہ ....

"کل ما ھو متعارف علی أنہ صالح وخیر ونافع من اخلاق وعادات واعمال تعود فائدتھا و برکتھا علی الافراد والمجموع ولیس فیھا جنف ولا مظلمۃ ولا افراط وتفریط[2]"

" ہر ایسی جانی پہچانی بات جس کے بارے میں معلوم ہو کہ بہتر، اچھی اور نفع بخش ہے، خواہ اس کا تعلق اخلاق سے ہو یا اعمال وعادات سے، بہرحال اس کا فائدہ اور اس کی برکت افراد اور معاشرے کو حاصل ہو اور اس میں کوئی زیادتی، ناانصافی اور افراط و تفریط نہ ہو "

مزید یہ کہ قرآن کریم نے فرمایا کہ ....

" ما جعل اللہ علیکم فی الدین من حرج " (المائدہ ۶،۷)

" مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرج " (الحج ۷۸)

اور اچھے اور پسندیدہ عرف کی خلاف ورزی میں تنگی اور حرج ہے اس لیے عرف کے الماخذ الفرعی قرار دینے کے ضمن میں مذکورہ آیات سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے ۔

عرف سنت کی نظر میں :

بیان کردہ قرآنی آیات کے علاوہ متعدد احادیث میں معروف کا

---

[1] حاشیہ نمبر ا پچھلے صفحہ پر ہے ۔
[2] تقی امینی : فقہ اسلامی میں حالات و زمانہ کی رعایت ۔

لفظ آیا ہے ۔ چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے ۔

" ان هنداً بنت عتبة قالت يا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي الا ما اخذت منه وهو لا يعلم فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف[1] "

(ہند بنت عتبہ نے عرض کی یا رسول اللہ ابوسفیان بے حد بخیل آدمی ہے مجھے میری اور میرے بچے کی ضرورت کے مطابق نہیں دیتا الا یہ کہ میں اس کی لاعلمی میں از خود لے لوں ۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ تم اپنی اور اپنے بچے کی کفالت کے بقدر معروف کے ساتھ لے لیا کرو ۔)

اس حدیث کی شرح میں علامہ بدرالدین العینی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عرف عمل جاری ہے ، اس لیے ابن بطال نے کہا ہے کہ عرف فقہاء کے نزدیک امر معمول بہ ہے[2]۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس معاملہ میں شرعی تحدید موجود نہ ہو وہ عرف پر مبنی متصور ہوگا جو کہ عرف پر اعتماد کا ایک اہم اصول ہے[3]۔

صحیح بخاری میں عرف سے متعلق ایک مستقل باب :

امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے . . .

---

[1] ابن حجر، فتح الباری، ج ۴، ص ۵۰۴ ۔ جلد نمبر ۹، صفحہ ۵۰۷ ۔ جلد نمبر ۱۳، ص ۱۷۱
اس حدیث کو مسلم (۱۲، ۷، ۹) الدارمی ص ۹۲) اور النسائی جلد ۸، ص ۲۴۶ نے بھی روایت کیا ہے ۔ ملاحظہ کیجیے حاشیۃ القرافی، الاحکام، ص ۱۰۰، (عبد الفتاح ابو غدہ) حلب ۔

[2] العینی، عمدۃ القاری، ج ۱۲ ص ۱۷، احیاء التراث الاسلامی ۔

[3] ظفر احمد عثمانی، اعلاء السنن جلد ۱۶، ص ۲۱۳، طبع کراچی ۔

" باب من اجرى امر الامصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والاجارة والمكيال والوزن نيتهم ومذاهبهم المشهورة "

(خرید و فروخت ٹھیکہ اور ناپ تول میں ہر شہر کے لوگوں کے عرف ان کے رسم و رواج نیتوں اور مشہور طریقوں پر حکم جاری ہوگا ۔

اس باب میں ایک حدیث تو یہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی ، اس کے علاوہ دو احادیث اور روایت کی گئی ہیں جو درج ذیل ہیں ۔

" عن انس بن مالك رضي الله عنه قال حجم رسول الله ابو طيبة فامر له رسول الله صلى الله عليه وسلم بصاع من تمر و امر اهله ان يخففوا عنه من خراجه "

(حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ابوطیبہ نے رسول اللہ علیہ وسلم کے پچھنے لگائے ، آپ نے اپنے گھر والوں کو اسے ایک صاع (کھجور دینے) کا حکم فرمایا اور اپنے عمال کو حکم دیا کہ اس کا خراج کم کر دیں)

" عن عائشة رضي الله عنها تقول (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) انزلت في والي اليتيم الذي يقيم عليه ويصلح في ماله ان كان فقيرا اكل منه بالمعروف[1] "

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انھوں نے فلیأکل بالمعروف کی تفسیر میں فرمایا کہ یتیم کے سرپرست کے

---

[1] ابن حجر، فتح الباری، جلد ۴، صفحہ ۴۰۵، ۴۰۶

بارے میں نازل ہوئی جو اس کی تربیت کرے اور اس کے مال کی دیکھ بھال کرے، اگر وہ تنگ دست ہو تو دستور کے مطابق اس کے مال میں سے کھائے۔)

ان احادیث کے ذکر کرنے سے پہلے امام بخاری نے ترجمۃ الباب (باب کے عنوان) میں بعض آثار ذکر فرمائے ہیں اور یہ اشارہ بھی کیا ہے کہ ہند والی حدیث میں فرمان نبوت دراصل آیت قرآنی (فلیأکل بالمعروف) کی تفسیر ہے۔

آثار کے ضمن میں حضرت شریحؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آپ نے سوت بیچنے والوں سے فرمایا کہ تمہارے رسم و رواج ہی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (سنتکم بینکم)

بعد ازاں یہ اثر ذکر کیا کہ دس کی چیز گیارہ میں فروخت کرنے اور اخراجات کے حصہ کا نفع لے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس کے بعد بیان کیا کہ ....

"حسن نے عبداللہ بن مرداس کا ایک گدھا کرایہ پر لیا اور پوچھا کہ کتنا کرایہ ہوگا اس نے کہا کہ دو دانق، پھر اس پر سوار ہو گئے پھر دوسری مرتبہ آئے تو کہا کہ گدھا چاہیے، گدھا لے کر اس پر سوار ہو گئے اور کرایہ طے نہیں کیا اور عبداللہ کو نصف درہم بھیج دیا۔" اس سے معلوم ہوا کہ اگر عرف کے اعتبار سے کرایہ اور اجرت متعارف ہو تو معاملہ میں اجرت طے نہ کرنے کی صورت میں وہی اجرت ہوگی جو عرف میں مقرر تھی[1]

---

[1] العینی، عمدۃ القاری، ج ۱۲، ص ۱۷ - اعلاء السنن، جلد ۱۶، ص ۲۱۳ -

ابن المنیر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے جو ترجمۃ الباب (باب کا عنوان) قائم کیا ہے اس کا مقصود یہ ہے کہ ظاہر الفاظ اور عرف پر اعتماد کیا جائے۔

"اثبات الاعتماد علی العرف[1]"

مثلاً اگر کوئی شخص کوئی سامان اس کرنسی کے ساتھ فروخت کرے جو مروج نہیں تو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہوگا کہ ناپ تول کے ذریعے فروخت ہونے والی شئے کو بغیر ناپ تول کے فروخت کر دیا جائے۔

شافعیؒ مسلک کے فقیہ قاضی حسین کہتے ہیں کہ —

"ان الرجوع الی العرف احد القواعد التی بنی علیہا الفقہ"

(عرف ان قواعد پنجگانہ میں سے ایک ہے جن پر فقہ کی اساس قائم ہے)

چنانچہ اضافی صفات میں احکام کے اسباب دریافت کرنے کے لیے عرف کی جانب رجوع کیا جائے گا مثلاً ثمن مثل، مہر مثل اور زیر کفالت افراد کے اخراجات وغیرہ۔

مقداروں کے تعین میں عرف کی طرف رجوع ہوگا، جیسے سن یأس اور مدت حمل۔ غیر منضبط افعال میں عرف کی جانب رجوع ہوگا مثلاً احیائے موات، قبضہ، بیع ودیعت رکھنے، ہدیہ دینے، غصب کرنے اور عاریت سے فائدہ اٹھانا وغیرہ، کسی امر سے تخصیص ہوتی ہو اس میں بھی عرف مدنظر رکھا جائے گا۔ جیسے الفاظ ایمان، وقف، وصیت نقود اور پیمانوں کی مقداریں وغیرہ[2]

---

[1] ابن حجر فتح الباری جلد ۴، ص ۴۰۶

[2] ایضاً

سنتکم بینکم کی وضاحت :

حافظ ابن حجرؒ حضرت شریحؒ سے منقول قول "سنتکم بینکم" کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضرت شریحؒ کے پاس غزالیں اپنا کوئی نزاع لے کر آئے اور ان سے بیان کیا کہ اس معاملہ میں ہمارے یہاں کا مروج طریقہ یہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ ...

"سنتکم بینکم"

(تمہارے دستور کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر دس کی شئے گیارہ میں فروخت کرنے کا عرف ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح حضرت حسنؒ کا اثر ہے کہ انھوں نے پہلے معاملہ پر اعتماد کرتے ہوئے دوسری مرتبہ معاملہ نہیں کیا، اسی بنا پر امام بخاری نے ان آثار کو اس باب میں ذکر کیا ہے اور یہی امر احادیث سے بھی عیاں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرف پر اعتماد کرتے ہوئے ابوطیبہ سے معاملہ نہیں کیا اسی طرح ہند کے واقعہ میں اخراجات کی کوئی تحدید نہیں فرمائی بلکہ اس کا مدار عرف پر رکھا اور یہی حال حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا ہے جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے قرآنی آیت کی تفسیر فرمائی کہ یتیم کا والی (سرپرست) یتیم کے مال میں سے عرف کے مطابق اخراجات لے سکتا ہے[۱] غرض اس سے مراد وہ مقدار ہے جو عادت کے مطابق معروف ہو[۲]

بعد ازاں فرماتے ہیں کہ ....

"قال القرطبی فیه اعتبار العرف فی الشرعیات خلافا لمن انکر ذالک لفظا و عمل به معنی کالشافعیة والشافعیه انما انکروا لعمل بالعرف

---

[۱] فتح الباری، ج ۴ ص ۴۰۶ ،۔ العینی : العمدہ، ج ۱۲، ص ۱۷

[۲] فتح الباری جلد ۹، ص ۵۰۹

اذا عارضه النص الشرعی او لم یرشد النص الشرعی الی العرف[۱]

(القرطبی کہتے ہیں کہ شرعی امور میں عرف کا اعتبار ہے جبکہ شافعیؒ فقہاء لفظاً تو انکار کرتے ہیں لیکن معنیً وہ بھی تسلیم کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عرف پر عمل اس وقت درست نہیں ہے جب وہ نص شرعی کے معارض ہو یا نص شرعی عرف کی جانب رہنمائی نہ کرتی ہو)

موطا امام مالکؒ کی ایک حدیث :

امام مالکؒ نے اپنی موطا (الامر بالرفق بالمملوک) میں حدیث بیان فرمائی ہے کہ

"ان ابا هریرة قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم للمملوک طعامه وکسوته بالمعروف ولا یکلف من العمل الا ما یطیق"

(حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلام کو کھانا کپڑا معروف (دستور) کے ساتھ اور اسے ایسے کام پر مامور نہ کیا جائے جس کی اس میں قدرت نہ ہو)

امام زرقانی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ معروف کا مطلب یہ ہے کہ بلا کمی بیشی اس طرح کا کھانا کپڑا دیا جائے جس طرح کہ اس کے امثال کو دستور کے مطابق ملتا ہے[۲]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر :

فقہائے اصولین نے اجماع، استحسان اور عرف کے بارے میں بطور

---

[۱] ایضاً، صفحہ نمبر ۵۱۰

[۲] الزرقانی، شرح موطا الامام مالک، ج ۴، ص ۳۹۵ - ۳۹۶، دار الفکر۔

استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ موقوف روایت نقل کی ہے کہ ــــ

" ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن " [1]

(جس کام کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)

یہ اثر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے اور اس کا رفع ثابت نہیں ہے ۔

" قال العلائی لم اجده مرفوعا فی شیئ من کتب الحدیث اصلا ولا بسند ضعیف بعد طول البحث وکثرة الکشف والسوال وانما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفا علیه اخرجه الامام احمد فی مسنده " [2]

(العلائی کہتے ہیں کہ میں نے اس اثر کو مرفوعا کسی بھی حدیث کی کتاب میں نہیں پایا، حتیٰ کہ ضعیف سند سے بھی نہیں حالانکہ میں نے اس کی بہت تلاش وتحقیق کی اور اہل علم سے استفسار کیا، درحقیقت یہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے ۔ امام احمد نے اپنی مسند میں موقوفاً روایت کیا ہے)

یہ حدیث مسند احمد میں اس طرح مروی ہے ۔

" عن عاصم عن زر بن حبیش عن عبد الله بن مسعود قال ان الله نظر فی قلوب العباد فوجد قلب محمد صلی الله علیه وسلم خیر قلوب العباد

---

[1] السیوطی الاشباہ والنظائر، ص ۸۹ ۔ ابن نجیم الاشباہ والنظائر ۔

[2] ابن عابدین : نشر العرف ، جلد ۲ ، صفحہ ۱۱۵
ابن نجیم : الاشباہ والنظائر ، ص ۹۳ ، بیروت ۔

فاصطفاه لنفسه فابعثه برسالته ثم نظر فی قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب اصحابه خیر قلوب العباد فجعلهم وزراء نبیه یقاتلون علی دینه فما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راؤه سیأ فهو عند الله شیئ " [1]

(حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ اللہ سبحانہ نے اپنے بندوں کے قلوب پر نظر فرمائی تو قلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام بندوں کے قلوب میں بہترین پایا تو انہیں اپنے لیے منتخب فرمالیا اور انھیں اپنی رسالت دے کر مبعوث فرمایا ، بعد ازاں اپنے بندوں کے قلوب پر نظر فرمائی تو تمام بندوں میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اصحاب کے قلوب کو بہترین پایا تو اللہ سبحانہ نے انھیں اپنے نبی کے وزراء بنا دیا کہ وہ آپ کے دین کے لیے قتال کرتے ہیں جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جس بات کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے)

حاکم نے المستدرک میں اس روایت کو مذکورہ سند ہی سے اس طرح نقل کیا ہے کہ ۔

" عن عبد الله بن مسعود قال ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيئ ، وقد رأى الصحابة جميعا ان يستخلفوا ابا بكر "

---

[1] مسند الامام احمد ، جلد اول ، صفحہ ۳۷۹ ، بیروت ۔

(حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جس بات کو مسلمان برا سمجھیں وہ عند اللہ بھی بری ہے اور تمام صحابہ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق تھے)

اس روایت کو نقل کرکے حاکم فرماتے ہیں کہ ـــ

"ھذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاہ"[1]

(اس حدیث کی سند صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے)

ابو داؤد الطیالسی نے اپنی مسند میں اس روایت کو بروایت عاصم عن ابی وائل عن عبداللہ بن مسعود روایت کیا ہے البتہ اس میں سیّی کی جگہ تلمیح ہے[2] یہ حدیث موقوف حسن ہے اسے بزار طیالسی، طبرانی ابونعیم بیہقی، امام احمد نے روایت کیا ہے[3]

زیلعی نے کہا ہے کہ اس کی مرفوعاً روایت غریب ہے[4] اور حافظ سخاوی نے کہا ہے کہ امام احمد نے اسے کتاب السنہ میں روایت کیا ہے اور جس نے مسند کی روایت سمجھا ہے اسے وہم ہوا ہے لیکن ظاہر ہے کہ سخاوی کی یہ رائے درست نہیں ہے بلکہ فی الواقع یہ روایت مسند احمد بن حنبل میں موجود ہے[5]

---

[1] الحاکم المستدرک، ص ۷۸، ج ۳ - بیروت ۱۹۷۸ء (فضائل ابی بکر الصدیق)

[2] الزیلعی، نصب الرآیہ لاحادیث الہدایہ، جلد ۴، ص ۱۳۳، (المکتبۃ الاسلامیہ)۔

[3] الماوردی، ادب القاضی جلد اول، ص ۴۵۵، ۶۵۲، بغداد

[4] زیلعی بحوالہ مذکورہ

[5] ادب القاضی، بحوالہ مذکور۔

عرف وعادت اور فقہ اسلامی

عرف وعادت کی فقہی تعریف:

السید شریف الجرجانی فرماتے ہیں۔

"العرف ما استقرت النفوس بشھادۃ العقول وتلقتہ الطبائع بالقبول وھو حجۃ ایضا لکنہ اسرع الی الفھم وکذا العادۃ وھی ما استمر الناس علی حکم العقول وعادوا الیہ مرۃ بعد اخری"

(جو بات یا عمل عقل کی شہادت سے لوگوں کے نفوس میں جاگزیں ہو جائے اور طبائع اسے قبول کرلیں وہ حجت ہے کیونکہ اس طرح کی بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ یہی عادت کا حکم ہے یعنی عقل کے حکم کے مطابق جس پر لوگ جم جائیں اور بار بار اس کا اعادہ کریں۔

عرف کی تعریف یہ ہے کہ جمہور لوگ اس کام کے عادی ہوں وہ ان کے درمیان شائع ہو یا کوئی لفظ ہو تو وہ اس کے مخصوص اطلاق کی جانب متوجہ ہوتا ہو۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ ـــ

"کوئی فعل یا طریقہ عقلی طور پر لوگوں کے نفوس میں اس طرح جاگزیں ہو جائے کہ فطرت سلیمہ اسے قبول کرے اور اسلامی دنیا کے سلیم الطبع لوگ اس کے عادی ہو جائیں بشرطیکہ وہ نص شرعی کے برخلاف نہ ہو"[1]

---

[1] حسن علی الشاذلی۔ المدخل فی الفقۃ الاسلامی، ص ۲۲۰ (المستصفی)

فقہاء نے عرف کی یہ تعریف کی ہے کہ ۔

" عادۃ جمھور قوم فی قول او عمل[۱]"

(قول یا عمل میں جمہور کی عادت کا نام عرف ہے)

عرف وہ جس پر اپنی زندگی گزارنے کے لیے لوگوں کی ایک جماعت متفق ہو جائے اور عادت افراد جماعت کا بار بار عمل ہے ، جب کوئی جماعت کسی امر کی عادی ہو جاتی ہے تو وہ ان کا عرف ہو جاتا ہے ۔ لہٰذا جماعت کی عادت اور اس کا عرف نتیجہ کے لحاظ سے دونوں ایک ہیں اگرچہ مفہوم میں دونوں مختلف ہیں لیکن جماعت سے جو مخصوص ہے اس میں دونوں مل جاتے ہیں[۲]

" العادۃ عبارۃ عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررۃ المقبولۃ عند الطباع السلیمۃ[۳]"

(عادت وہ ہے جو بار بار دھرانے سے نفس میں مرتکز ہو جائے اور طبائع سلیمہ کے لیے قابل قبول ہو جائے)

علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ ۔

" العادۃ ماخوذۃ من المعاودۃ فھی بتکررھا و معاودتھا مرۃ بعد اخری صارت معروفۃ مستقرۃ فی النفوس والعقول متلقاۃ بالقبول من غیر علاقۃ حتی صارت حقیقۃ فالعادۃ والعرف بمعنی واحد من حیث لما صدق وان اختلفا من حیث المفھوم[۴]"

---

[۱] ابن عابدین ، ج ۲ ، ص ۱۱۴ ، تقی امینی ۲۷۲ ۔

[۲] امام مالکؒ ، ابوزہرہ (اردو) ۴۳۹ ، شیخ غلام علی ۔

[۳] ابن نجیم ، ص ۹۳ ، ابن عابدین ، ج ۲ ، ۱۱۴ ۔

[۴] ابن عابدین ، ج ۲ ، ۱۱۴ ۔

(عادت معاودت سے ماخوذ ہے کہ تکرار سے اور بار بار کے کرنے سے ایک جانا پہچانا فعل ہو جاتا ہے ، نفوس میں جاگزیں ہو جاتا ہے اور بغیر علاقہ اور قرینہ کے عقل کے لیے قابل قبول ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ حقیقت عرفیہ بن جاتا ہے اس لحاظ سے باعتبار مصداق کے عادت اور عرف ہم معنی ہیں اگرچہ مفہوم میں مختلف ہیں ۔)

شرح التحریر میں ہے کہ ۔

" کسی عقلی رابطہ کے بغیر جو امر بار بار ہوتا ہے اسے عادت کہا جاتا ہے[۱]"

نیز ابوزہرہ فرماتے ہیں ۔

" العرف ما اعتادہ الناس من معاملات و استقامت علیہ امورھم[۲]"

(عرف وہ طریقہ ہے جس پر عمل کرنے کے لوگ عادی ہو چکے ہوں اور اس پر ان کے امور قائم ہو چکے ہوں)

نظام الحکم فی الاسلام میں اس طرح تعریف کی گئی ہے ۔

" ھو عادۃ جمھور قوم فی قول او عمل ویشترط فیہ ان یکون منتشرا بین اکثر الناس فی الامور التی تحتاج الی التفکیر[۳]"

(کسی قول یا عمل میں جمہور کی عادت ، جس میں شرط یہ ہے کہ یہ عادت اکثر لوگوں میں جاری ہو اور ان امور سے اس کا تعلق

---

[۱] ابوزہرہ ، امام ابوحنیفہؒ ، (اردو) ص ۵۶۱ ، لاہور

[۲] ابوزہرہ ، اصول الفقہ ، ص ۲۷۳

[۳] محمد فاروق النبہان ، نظام الحکم فی الاسلام ، ص ۲۹۴

ہو جو فکر کے محتاج ہوتے ہیں)

عبدالوہاب خلاف کہتے ہیں کہ ۔

" العرف هو ما يتعارفه الناس ويسيرون عليه غالبا من قول او فعل والعرف والعادة فى لسان الشرعيين لفظان مترادفان معناهما واحد"[1]

(عرف وہ طریقہ ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف ہو لوگ قول یا عمل میں بالعموم اس پر چلتے ہوں ۔ اہل قانون کی زبان میں عرف و عادت ہم معنی و مترادف الفاظ ہیں)

الدکتور حسین حامد حسان کہتے ہیں کہ ۔

" يطلق العرف ما تعارف عليه الناس واعتادوه من قول او فعل لا يخالف نصاً من كتاب او سنة"[2]

(عرف وہ طریقہ ہے جس پر لوگوں کا تعارف ہو اور اس قول یا عمل کے وہ عادی ہوں اور وہ قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو) ۔

عرف کا دوسرا نام تعامل بھی ہے ۔

" التعامل هو عادة الناس فى المعاملات من البيع والشراء"[3]

(خرید و فروخت اور دوسرے معاملات میں لوگوں کی عادت کا نام تعامل ہے)

عادت کا نشو و ارتقاء :

عادت عود اور معاودہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی تکرار کے ہیں اسی لیے

---

[1] عبدالوہاب خلاف ، مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ، ص ۱۴۵

[2] حسین حامد حسان ، المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی ، ص ۲۱۳ ۔ القاہرہ ۔

[3] تقی امینی ، ص ۲۶۲ ۔

کہا گیا ہے کہ

" العادة طبيعة ثانية "

فقہاء نے عادت کا مفہوم یہ بیان کیا ہے ۔

" الامر المتكرر بغير علاقة عقلية "

(ایسا بار بار وقوع پذیر ہونے والا امر جس کی وقوع پذیری میں عقلی ارتباط نہ ہو)

اگر تکرار عقلی ارتباط سے پیدا ہو تو یہ تلازم عقلی ہوگا اس لحاظ سے عادت کا اصطلاحی مفہوم بڑا وسیع ہے اور امر کا لفظ ہر واقعہ اور ہر شے کو مشتمل ہے اور اس کا اطلاق درج ذیل پہلوؤں پر ہو سکتا ہے ۔

۱ ۔ اپنے خاص معاملات میں انسان جن امور کا عادی ہو مثلاً سونے اور کھانے پینے کی عادتیں ، یہ نوعیت انفرادی عادت (العادة الفردية) کے زمرے میں آتی ہے اور ابن نجیم نے جو یہ بات کہی ہے کہ ۔

" العادة تتحقق بتكرر الفعل مرتين او ثلاثا لانها ماخوذة من العود او المعاودة "

(عادت ایک فعل کو دو یا تین مرتبہ کرنے سے متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ یہ عود اور معاودت سے ماخوذ ہے)

سے مراد یہی انفرادی عادت ہے کیونکہ یہ تعریف عادت جمہور یعنی عرف پر منطبق نہیں ہوتی ۔

۲ ۔ گروہوں اور جماعتوں کی عادات جو کسی فکر و تامل کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں خواہ یہ عادتیں اچھی ہوں یا بری ، یہ عادت کی وہ نوعیت ہے جو اپنے مصداق کے لحاظ سے عرف کے مترادف ہے ۔

۳ ۔ ہر متکرر حالت پر عمومی لحاظ سے عادت کا اطلاق خواہ وہ

(الف) کسی سبب طبعی سے پیدا ہوئی ہو جیسے گرم خطوں میں بلوغ کی عمر کا

کم ہونا اور سرد علاقوں میں بلوغ کی عمر کا زیادہ ہونا ۔

(ب) یا خواہش نفس اور اخلاقی انحطاط سے پیدا ہوئی ہو، جیسے جھوٹ بولنا دوسروں کا مال ناحق کھانا، برائیوں اور مظالم میں مبتلا ہونا، جس کو فقہاء نے فساد الزمان سے تعبیر کیا ہے ۔

(ج) یا کسی خاص واقعہ سے پیدا ہوئی ہو جیسے عربوں کے عجمیوں سے اختلاط سے ان کا ملکہ عربیت خراب ہو جانا ۔

فقہائے مجتہدین نے ان تمام صورتوں کو پیش نظر رکھا ہے اور ان سے متعلق احکام وضع کیے ہیں ۔

عرف کی معتبر فقہی تعریف یہ ہے کہ

"عادة جمهور قوم فى قول او فعل"

(کسی قول یا فعل میں جمہور قوم کی عادت)

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عرف بھی عادت ہی کی ایک نوع ہے، دوسرے یہ کہ جس بات پر عرف قائم ہوا ہے وہ قوم کی اکثریت کی عادت ہو جس کی جانب لفظ جمہور سے اشارہ ہو رہا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ایسی عادت انفرادی عادت متصور ہوگی یا عادت مشترکہ سمجھی جائے گی جسے بعض اوقات العرف المشترک بھی کہہ دیا جاتا ہے ۔ جو درحقیقت عرف نہیں ہے نیز اس تعریف سے عرف کی تقسیم لفظی اور عملی کی جانب بھی اشارہ ہوگیا اور عام وخاص کی جانب بھی لفظ قوم سے اشارہ ہوگیا ۔

عرف و عادت کا فرق :

مزید برآں یہ کہ مذکورہ بالا تعریف سے عرف و عادت کے فرق کی بھی یک گونہ وضاحت ہو جاتی ہے کہ اسی عادت کو عرف کہا جاتا ہے جو فکر و اختیار سے پیدا ہوئی ہو، جیسے بعض اشیاء کو وزن سے فروخت کرنا کچھ اشیاء کو پیمائش سے اور بعض دیگر اشیاء کو گنتی کے ساتھ فروخت کرنا، یا مثلاً بیوی کا مہر سے

اپنے کپڑے وغیرہ خرید کر شوہر کے گھر ساتھ لانا، یا مہر معجل پورا یا کچھ حصہ رخصتی سے پہلے دیا جانا یا بعض معاملات جیسے بیع استصناع وغیرہ ۔ یعنی عرف کے مفہوم میں وہ عادتیں داخل نہیں ہیں جو طبعی عوامل سے پیدا ہوں جیسے مختلف علاقوں میں بلوغ کی مختلف عمریں کہ یہ عادت کے زمرے میں داخل عرف نہیں ہے ۔ یہی وہ بات ہے جسے امام غزالیؒ نے المستصفی میں "هو ما استقر فى النفوس من جهة العقول" کے الفاظ سے بیان کیا ہے ۔

غرض عادت عرف سے عام ہے کہ عادت وہ بھی ہے جو طبعی عامل سے پیدا ہوئی ہو ۔ اور انفرادی عادت بھی عادت ہے اور جمہور کی عادت عرف ہے یعنی ہر عرف تو عادت ہے لیکن ہر عادت عرف نہیں ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے[1] ۔ فرد یا چند افراد کا بار بار کسی کام کو کرنا انفرادی عادت ہے ایک جماعت اور ایک بستی کے لوگوں کا ایک کام کرنا تعامل ہے اور ایک پوری سوسائٹی کا کسی کام کو بتکرار اپنے اختیار سے عادت بنا کر کرنا عرف ہے ۔

عادت اور عرف کا یہ فرق اس فرق کے مشابہ ہے جو سامن نے Prescription اور Custom کے درمیان بیان کیا ہے ۔

Custom is closely connected both with habit and with usage, the distinction of each from the other being thus well set forth by Wundt (op. cit. P. 156f.):

---

[1] فی ثوبه الجدید ۔

'Habit covers all and every from of voluntary action that, for whatever reason, we have made our own.

...... Habit is an individual rule of conduct. If the acts of the individual accord with the habitual action of the community to which he belongs, habit becomes usage..

...... Custom forms a smaller circle within this general field of usage. Custom is habit: it is marked by the regular recurrence of voluntary actions. Custom is usage: it is always the custom of some community. But is has, further, that usage lacks — a normative character. conformity to custom is not, like conformity to usage, a matter of individual choice; custom has the sanction of a moral constraint, which the individual cannot disregard without personal disadvantage....... While, therefore, individual habit is left absolutely and entirely to choice, provided only that it does not conflict with the more comprehensive rules of social conduct, usage exercises a practical compulsion through the example that it sets, and custom raises this compulsion to the dignity of a constraining norm. (2)

فقہاء کے نزدیک عرف کا مقام :

فقہائے کرام نے عرف و عادت کو بہت اہمیت دی ہے ۔ چنانچہ یہ قانونی کلیہ بیان ہوا ہے کہ ۔

" العادة محكمة "[1]

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ ۔

" الثابت بالعرف كالثابت بالنص "[2]

(عرف سے بھی حکم کا اثبات اسی طرح ہوگا جس طرح نص سے ہوتا ہے ۔)

ابن عابدین کہتے ہیں کہ ۔

" الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعی "[3]

انھوں نے مزید کہا کہ ۔

" تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة "[4]

غرض عرف کی تعین کی وہی حیثیت ہے جو نص کی تعین کی ہے[5] ۔ اسی طرح اس عادت کا بھی اعتبار ہے جو عام ہو جائے اور غالب ہو جائے[6] اور عادت ایسا کلیہ بن جائے کہ کوئی اس کی خلاف ورزی نہ کرتا ہو[7]

---

[1] ابن نجیم الاشباہ والنظائر ، ص ۹۳ ، السیوطی : الاشباہ والنظائر ، ص ۸۹ ۔ المجلہ ، مادۃ ۳۶ ، ابن عابدین ، نشر العرف ، ص ۱۱۵ ۔

[2] ابوزہرہ ۔ اصول الفقہ ص ، ۲۷۳ ، تقی امینی ، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ، ص ۲۷۴ ،

[3] ابن عابدین ص ۱۱۵ ، تقی امینی ص ۲۷۴ ،

[4] ابن عابدین ص ۱۱۵ ، ابن نجیم ص ۹۳ ،

[5] تقی امینی ، ص ۲۷۵ ، ابن نجیم ، ص ۹۴ ،

[6] تقی امینی ، ص ۲۷۵ ، ابن نجیم ، ص ۹۴ ،

[7] تقی امینی ، ص ۲۷۵ ،

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ مفتی اور قاضی کے لیے یہ موزوں نہیں ہے کہ وہ عرف کو نظر انداز کرکے ظاہر مسلک کے قول پر فیصلہ کریں چنانچہ محمد بن الفضل سے یہاں تک مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ چونکہ مزدور کام کے دوران بالعموم ناف سے ذرا نیچے تہبند باندھتے ہیں اس لیے ان کی حد تک پیٹ کا یہ حصہ ستر کے حکم میں داخل نہیں ہے مگر ان کی یہ رائے درست نہیں ہے کہ یہ بات خلاف نص ہے۔[1]

محمد فاروق النبہان کہتے ہیں کہ متعدد قولی اور عملی تصرفات میں بطور ماخذ عرف کا اعتبار ہوتا ہے اور اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے۔[2]

الدکتور حسین حامد حسان نے بہت عمدہ وضاحت کی ہے کہ ۔

"یعد بعض کتاب الاصول العرف من بین مصادر التشریع وادلة الفقه وهم لا یقصدون بذالك ان العرف ینشئ احکام الشرع او یظهرها کنص الشرع وعبارات المتعللین تفسر وفقا لعرف الخطاب او التعامل دون الوقوف عند من دل علیه الالفاظ من معان فی اصل وضع اللغة"[3]

(اصول فقہ کے بعض مصنفین عرف کو قانونی (تشریعی) ماخذ اور ادلۂ فقہیہ میں شمار کرتے ہیں ۔ ان کا مقصود یہ نہیں کہ عرف سے احکام شریعت اس طرح صادر و نمایاں ہو سکتے ہیں جس طرح کتاب و

[1] ابن عابدین ، ص ۱۱۵ ،

[2] نظام الحکم فی الاسلام ، ص ۳۹۵ ،

[3] المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی ، ص ۲۱۳ ،

سنت سے ہوتے ہیں بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ نصوص شریعت اور علت بیان کرنے والے فقہاء کے الفاظ کی تعبیر وہ اختیار کی جائے گی جو عرف اور تعامل کے مطابق ہو اور الفاظ کے محض لغوی معنی پر تکیہ نہیں کیا جائے گا)

علامہ ابن قیم کی رائے :

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ ۔

"لا یجوزله ان یفتی فی الاقرار والایمان والوصایا وغیرها مما یتعلق بالالفاظ بما اعتاده هو من فهم تلك الالفاظ دون ان یعرف عرف اهلها والمتکلمین بها فیحملها علی ما اعتادوه وعرفوه وان کان مخالفا لحقائقها الاصلیه فمتی لم یفعل ذالك ضل و اضل"[1]

(اقرار قسم وصیت وغیرہ امور میں لوگ جن الفاظ کے جن مفاہیم کے عادی ہوں اور جو ان الفاظ کے بولنے والوں کا عرف ہو اسے جانے بغیر مفتی کے لیے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے کہ اسے ہر حال میں عرف کو مدنظر رکھنا ہے ۔ اگرچہ وہ حقائق اصلیہ کے برخلاف ہو اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو خود بھی گمراہ ہوگا اور لوگوں کو بھی گمراہ کرے گا ۔)

مصطفی زرقاء کی رائے :

شیخ مصطفی زرقاء لکھتے ہیں کہ ۔

"اسلامی شریعت کی نظر میں لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے بہت

[1] ابن قیم اعلام الموقعین صفحہ ۲۲۸ ، بیروت ۔

سے اعمال کے احکام کے لیے عرف ایک عظیم الشان سند کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کا دائرہ اثر مختلف فقہی مسائل و احکام کی تجدید، ترمیم، اطلاق اور تقیید کے بہت سے پہلوؤں پر محیط ہے۔ کیونکہ عرف نئی نئی ضروریات کے پیدا ہونے سے وجود میں آتا ہے کچھ اس طرح کہ بہت سے معاملات کا مدار یہی عرف بن جاتا ہے کہ اسی سے الفاظ و کلام کے معنی کا تعین ہوتا ہے اور اسی سے حقوق اور ذمے داریوں کی تجدید ہوتی ہے۔"[1]

عرف کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ عقود و معاملات میں بے حد تفصیلی قانونی دفعات (نصوص) کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ عرف پر اعتماد کرنے سے واقعات کی جزئیات خود بخود طے ہو جاتی ہیں۔[2]

"ان النظر فی نصوص الفقہاء ینبئی بان العرف العملی فی میدان الافعال العادیۃ فی فرض الاحکام و تقیید آثار العقود وتحدید الالتزامات علی وفق المتعارف وذالک فی کل موطن لا یصادم فیہ العرف نصا تشریعیا"[3]

(فقہائے کرام کی عبارت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت سے متعلق اعمال میں اور تمدنی معاملات میں عرف کو سلطان مطلق (Absolute jurisdiction) اور مکمل رہنمائی حاصل ہے کہ اس کے ذریعے احکام لازم کئے جائیں عقود

---

[1] مصطفی احمد زرقار، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، ج ۲، ص ۸۴۴، ۸۴۸، دمشق، ۱۹۶۳ء

[2] مصطفی احمد زرقار، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، جلد نمبر ۲، ص ۸۵۳، دمشق، ۱۹۶۳ء

کے آثار کی تقیید کی جائے اور ذمے داریوں کی تجدید کی جائے۔ بشرطیکہ عرف نص شرعی کے خلاف نہ ہو)

"Custom is useful to lawgiver and candifier in two ways. It provides the material out of which the law can be fasioned — it too great and intellectual effort to create law denovo."

(Tandon's jurisprudence, P. 193 Lahore)

عرف کے بارے میں فقہی آراء:

فقہ حنبلی میں عرف کی حیثیت مسلم ہے، اسی طرح مالکی فقہ میں نص کی غیر موجودگی میں عرف کو تسلیم کیا گیا ہے بلکہ ان کے نزدیک تو عرف کی قبولیت مصالح مرسلہ میں داخل ہے چنانچہ ان کے یہاں عرف کے برخلاف قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ نص کی عدم موجودگی میں فقہائے شافعیہ بھی عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

چنانچہ ابن حجرؒ نے یہ مقررہ اصول بیان کیا ہے کہ۔

"اگر عرف مخالف نص نہ ہو تو قابل عمل ہے"[1]

امام صاحب کی فقہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ معتمد اور قابل اطمینان قول سے اخذ کیا جائے اور امر قبیح سے گریز اختیار کیا جائے۔ لوگوں کے معاملات پر نظر رکھی جائے۔ جب تک معاملات کی استقامت اور صلاحیت پر زد نہ آئے قیاس سے کام لیا جائے تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور جہاں استحسان بھی کام نہ دے تو تعامل کو دیکھا جائے اس عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

---

[1] ابوزہرہ، امام مالک (اردو) صفحہ ۴۳۹ - ۴۴۰، لاہور

۱۔ نص کی عدم موجودگی میں امام صاحب قیاس یا استحسان کو استعمال میں لاتے تھے اور ان دونوں سے میں جسے اصلح اور مقاصد شریعت سے زیادہ موافق اور متصل پاتے، اسے اختیار کر لیتے تھے۔

۲۔ پھر جب کسی مرحلہ پر قیاس یا استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل پر نظر ڈالتے اور تعامل سے وہ عرف مراد ہے جس کے مطابق لوگ باہم لین دین کرتے ہیں۔ پس امام صاحب سب سے آخری مرحلہ پر عرف سے اخذ کرتے تھے یعنی جب کوئی حکم کتاب، سنت، اجماع قیاس اور استحسان کسی طرح بھی ثابت نہ ہو اس وقت عرف کی طرف رجوع کرتے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب عرف کو اصول استنباط میں خیال کرکے اس سے اخذ کرتے تھے اور جب استنباط کی تمام راہیں مسدود ہو جائیں اس صورت میں عرف کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

جیسا کہ امام صاحب سے یہ مروی ہے کہ وہ عرف کو استنباط کے لیے اصل فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے اسی طرح یہ اصول حنفی مذہب کے بہت سے مجتہدین سے بھی ثابت ہے، چنانچہ ابن نجیم مصری شرح "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں۔

"جو چیز عرف سے ثابت ہوگی وہ دلیل شرعی سے ثابت تصور کی جائے گی۔"

اور علامہ سرخسی "المبسوط" میں لکھتے ہیں۔

عرف سے ثابت شدہ حکم ایسا ہے جیسے نص سے ثابت شدہ حکم، جس کا غالباً مفہوم یہ ہے کہ عرف سے کسی امر کا ثابت ہونا از روئے دلیل ثابت ہونے کے برابر ہے یعنی عرف بھی دلیل شرعی کی حیثیت

رکھتا ہے اور نص نہ ہونے کی صورت میں نص کی طرح اس پر اعتماد ہو سکتا ہے۔"

عرف کو دلیل شرعی اعتبار کرنے کی بنیاد دراصل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس موقوف روایت پر ہے۔

"جس معاملہ کو مسلمان مستحسن خیال کریں وہ عنداللہ بھی مستحسن ہے۔"

چنانچہ اس اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کام کو مسلمان اپنے عرف میں مستحسن خیال کرتے ہوں وہ شرعاً بھی مستحسن ہی متصور ہوگا۔ کیونکہ عرف کی مخالفت، تنگی اور زحمت سے خالی نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

"ماجعل علیکم فی الدین من حرج"[1]

(بے شک جب علماء یہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف بھی اصول استنباط میں سے ہے تو وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ عرف کو اس وقت دلیل بنایا جائے گا۔ جب کتاب وسنت سے کوئی دلیل میسر نہ ہو، مگر جب عرف کتاب و سنت کے خلاف جاری ہو مثلاً لوگ شراب نوشی اور سود خوری وغیرہ پر عرف قائم کر لیں تو وہ مردود ہوگا۔ کیونکہ اس اعتبار سے شرائع کا ابطال اور ترک نصوص لازم آتا ہے۔ شرائع مفاسد کا قلع قمع کرنے کے لیے ہیں، اور اگر کوئی خرابی زیادہ رواج پذیر اور عام ہو جائے گی تو شریعت اسے برقرار رکھنے کی بجائے اس کی مقاومت کرے گی اور اسے مٹانے کی دعوت دے گی[2]

عادت کے بارے میں علامہ شاطبیؒ کا بیان :

فقہاء نے اکثر عادت کے لفظ کو عرف ہی کے مفہوم میں استعمال کیا ہے

---

[1] القرآن : ۲۲ - ۷۸

[2] ابوزہرہ، امام ابوحنیفہؒ (اردو) ص ۵۶۰ - ۵۶۲، لاہور

چنانچہ ابن نجیم اور السیوطی نے اسے " العادۃ محکمۃ " کے تحت بیان کیا ہے اور علامہ شاطبی نے بھی عادت کے عنوان سے عرف کی تفصیلات مرتب کی ہیں۔ انھوں نے عادت کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے تین پہلوؤں پر بطور خاص روشنی ڈالی ہے، عادت کا تسلسل، عادت کی تبدیلی کا امکان اور عادت اور شریعت کا باہمی تعلق۔[1]

عادت کے واقع ہونے اور وجود کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں ایک وہ عادت جو زمانے اور مقام کے اختلاف کے باوجود ہمیشہ یکساں طور پر پائی جائے مثلاً کھانا، پینا، سونا اور جاگنا وغیرہ۔

پہلی قسم کی عادات کی حیثیت ان ابدی کلیات کی سی ہے جن پر دنیا کے وجود کا مدار ہے اس کی مصلحتیں اسی سے وابستہ ہیں یہ عادات شریعت کے مطابق ہیں اور ان کی حیثیت ان احکام شریعت کی سی ہے جو ہمیشہ باقی رہیں گے۔

جبکہ دوسری قسم کی کلیات عادات نہیں ہیں بلکہ یہ درحقیقت جزئیات ہیں اور ظنی ہیں اور ان پر فیصلہ صرف اس بنا پر نہیں کیا جا سکتا کہ یہ پہلے لوگوں کی عادات تھیں اور اس لیے انھیں بعد والوں کے لیے بھی حجت ہونا چاہیئے یہ قاعدہ کلیہ ہے اور اس کی فیصلہ میں اس وقت ضرورت پڑتی ہے جب اگلوں کی عادت کو پچھلوں کے لیے بنیاد بنانا مقصود ہو اور اسی بنیاد پر فیصلہ کرنا مطلوب ہو مگر اس قاعدہ کا اطلاق نہ مطلقاً صحیح ہے اور نہ مطلقاً غلط ہے بلکہ اس میں صحت اور عدم صحت دونوں کا احتمال ہے اور اس سے تیسری قسم پیدا ہو جاتی ہے جس کے بارے میں فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔[2]

---

[1] Khalid Masood: Islamic Legal Philosophy. P. 293

[2] الشاطبی، جلد ۲، ص ۲۹۷ - ۲۹۸ - مجیب اللہ

امام شاطبیؒ نے عادت کی دوسری قسم ان کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کے اعتبار سے کی ہے اور اس لحاظ سے گفتگو کی ہے کہ اگر عادات اور شرعی احکام میں تعارض ہو تو کیا صورت ہوگی وہ فرماتے ہیں کہ۔

عادات دو طرح کی ہیں۔ ایک عادات شرعیہ یعنی جن کو شریعت نے تسلیم کیا ہے یا واضح طور پر ان کی نفی کر دی ہے۔ مقصد یہ کہ شریعت نے ان پر عمل کرنے کو واجب یا مستحب قرار دیا ہے یا حرام و مکروہ۔

دوسری وہ عادات ہیں جو عام طور پر لوگوں میں جاری ہو جاتی ہیں لیکن منفی یا مثبت طور پر ان کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیتی تو پہلی قسم کی عادات تو اسی طرح قائم و ثابت رہیں گی جس طرح شریعت کے دوسرے احکام مثلاً نجاسات و طہارت کے طریقے، ستر پوشی اور اس کے بغیر عبادت نہ کرنے کا حکم۔ ان عادات کا شمار بھی ان احکام شرعیہ میں ہے جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی اگرچہ ان کے برتنے والوں کی آراء کیوں نہ مختلف ہو جائیں تو اس سے قبیح شئے اچھی نہیں ہو سکتی اور اچھی شئے بری نہیں ہو سکتی مثلاً اگر کسی جگہ ستر کھولنے کو برا نہ سمجھا جائے تو وہ جائز نہیں ہو سکتا۔

دوسری قسم کی عادات یعنی جن کے بارے میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے دو طرح کی ہیں ایک وہ جو غیر متغیر ہیں اور دوسری وہ جو بدلتی رہتی ہیں۔

جو عادتیں قائم رہتی ہیں اور ان میں تغیر نہیں آتا مثلاً کھانا پینا بول چال اور فطری تعلقات عادات سے اگر وہ مقاصد پورے ہوتے ہیں جو شریعت میں مطلوب ہیں تو یہ عادات معتبر ہونگی اور ہمیشہ ان کے مطابق حکم ہوگا اور انہی پر احکام کی بنیاد ہوگی۔

جو عادتیں بدلتی رہتی ہیں ان کی مختلف صورتیں ہیں۔

بعض ایسی عادتیں ہوتی ہیں جو تبدیل ہوتی رہتی ہیں کہ کہیں انھیں اچھا سمجھا جاتا ہے اور کہیں نہیں سمجھا جاتا۔ کسی زمانے میں انہیں بنظر استحسان دیکھا جاتا

ہے اور کسی وقت ان کو پسند نہیں کیا جاتا، چنانچہ سر کھلا رکھنا مشرقی ممالک میں برا سمجھا گیا ہے۔ لیکن مغربی ممالک میں برا نہیں سمجھا گیا[1]

عادتوں کا یہ اختلاف کبھی مقاصد میں ہوتا ہے یعنی ایک ہی لفظ کی مراد مختلف اقوام میں یا ایک ہی قوم کے افراد میں مختلف ہو جاتی ہے یا ایک پیشہ اور ہنر کے افراد ایک اصطلاح کا ایک متعین مفہوم مراد لیتے ہیں عوام اس کا کوئی اور مطلب سمجھتے ہیں یا بعض معانی کے استعمال کا غلبہ ہو جاتا ہے کہ پہلے الفاظ کے کچھ اور معنی سمجھے جاتے تھے اور بعد میں کچھ اور سمجھے جانے لگے یا پہلے لفظ کا استعمال مشترک معنی میں تھا اور بعد میں اس میں تخصیص ہو گئی۔ ایسے تمام مواقع پر شرعی حکم بھی عام یا خاص کی بنیاد پر لگایا جائے گا۔ بالخصوص یہ فرق رد ایمان عقود اور طلاق میں زیادہ نمایاں ہوتا ہے[2]

---

[1] اس مقام پر اس امر کی وضاحت غیر ضروری نہ ہوگی کہ "البلاد المغربیۃ" سے مراد شمالی افریقہ کے بعض ممالک ہیں، کیونکہ اسلامی عہد میں یہی علاقے بلاد مغرب کہلاتے تھے۔ علامہ شاطبیؒ کا یہ کہنا کہ بلاد مغرب کے لوگوں کا ننگے سر رہنا ان کی عدالت میں قادح نہیں ہے ننگے سر نماز پڑھنے کے مسئلہ کو حل کر دیتا ہے کہ جس علاقہ اور جس زمانے میں ننگے سر رہنا غیر شائستگی کی علامت نہ ہو ننگے سر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

[2] اسلامک لیگل فلاسفی، ص ۲۹۴ - ۲۹۶،
الشاطبی، جلد ۲، ص ۲۸۴،

عرف کی شرائط اور اقسام

عرف کی شرائط:

اوپر بیان ہوا ہے کہ اسلامی قانون نے "رواج" کی بجائے عرف کی اصطلاح اس لیے استعمال کی ہے کہ اس میں حسن کا ایک پہلو، عقل سلیم سے مطابقت کا ایک عنصر اور مفاد کا ایک گونہ لحاظ خود بخود متصور رہتا ہے بہرحال عمومی حیثیت سے ہر عرف کو قانونی حیثیت دینا درست نہیں ہے، ورنہ قرآن و سنت کے حدود و قیود کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہے گی، خالص دنیاوی قوانین نے بھی مطلقاً رسم و رواج کو ماخذ قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے معقول ہونے، ضروری ہونے، قانون موضوعہ کے مطابق ہونے اور ایک طویل مدت سے جاری ہونے کی شرائط عائد کی گئی ہیں[1]

It must have existed for so long time that, in the language of the law the memory of man runneth not to the contrary.

(Salmond on jurisprudence P. 201

اگرچہ فقہاء نے عرف و رواج کے رائج ہونے کی مدت کو زیادہ اہمیت نہیں دی ہے بلکہ اس بات پر نظر رکھی ہے کہ وضع قانون اور فصل مقدمہ کے وقت وہ عرف موجود ہو جیسا کہ رد المحتار میں ہے۔

"المعتبر العرف الطارئ بانه لا یخالف النص بل یوافقه"

---

[1] ابو زہرہ، امام ابو حنیفہؒ، (اردو) ص ۵۶۰ - ۵۶۲، لاہور۔
[2] تقی امینی، رد المحتار، جلد ۴

غرض عرف صالح کے قبول کرنے کے لیے فقہاء نے بھی شرائط عائد کی ہیں۔

۱۔ عرف نص شرعی سے متعارض نہ ہو۔

۲۔ وقت قانون سازی عرف باقی ہو۔

۳۔ عرف غالب اور عام ہو۔

۴۔ معاشرے میں اس کا پورا کرنا ضروری متصور ہوتا ہو۔

۵۔ معاملہ کرنے والوں نے اس کے برخلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو[1]

ان شرائط کو یہاں قدرے تفصیل سے بیان کرنا مناسب ہوگا۔

عرف و عادت کا نص شرعی سے متعارض نہ ہونا:

عرف وعادت کی ماخذ قانون اور فصل خصومات میں نظیر کی حیثیت سے قبولیت کی لازمی شرط یہ ہے کہ یہ عرف کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برخلاف نہ ہو، کیونکہ ایک تو نص شرعی کا قانونی وزن بہرحال عرف سے زیادہ ہے، صاف ظاہر ہے ایک رواج کی وہ اہمیت نہیں ہو سکتی جو قانون ساز کی وضع کردہ کسی دفعہ کی ہو سکتی ہے اور دوسرے یہ کہ عرف باطل پر بھی قائم ہو سکتا ہے[2] اگر عرف، شرعی دلیل کے سراسر خلاف ہو تو اس کے رد کر دینے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے، جیسے اگر سود خواری پر عرف قائم ہو جائے (جیسا کہ آجکل ہے) تو اس عرف کو سند بنا کر ربٰو جائز نہیں قرار پا سکتا اور نہ شراب حلال ہو سکتی ہے لیکن اگر عرف نص کے عمومی طور پر معارض نہ ہو، بلکہ نص کے حکم میں مذکور بعض افراد کے معارض ہو تو عرف عام معتبر ہوگا اور اس حکم کی تخصیص ہو جائے گی اور قیاس ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ مسئلہ استصناع، دخول حمام اور شرب سقا میں ہے اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار

---

[1] مجیب اللہ ندوی، فقہ الاسلامی اور دور جدید کے مسائل، ص ۱۴۴

[2] ابن عابدین، صفحہ نمبر ۱۱۵

نہیں ہوگا۔

The custom in ordrer to be a source of law mut not conflict with statute law.

(Tandon's jurisprudence P. 199, Lahore)

وقت قانون سازی عرف باقی ہو:۔

جو احکام محض عرف پر مبنی ہوں وہ عرف کے بدلنے سے تبدیل ہو جائیں گے۔ یعنی جس وقت قانون سازی کی جائے یا فیصلہ دیا جائے اس وقت وہ عرف باقی ہو۔ ابن نجیم کہتے ہیں کہ۔

"العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ قالوا لاعبرۃ بالعرف الطاری فلذا اعتبر العرف فی المعاملات ولم یعتبر فی التعلیق"[1]

(وہ عرف جس پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں، اس وقت قابل اعتبار ہوتا ہے جب وہ نفاذ حکم سے وابستہ ہو، متاخر نہ ہو۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں ہے اور اسی بنا پر عرف کا اعتبار عاملات میں کرتے ہیں تعلیق میں نہیں)

غرض اس عرف کا اعتبار ہے جو وقت قانون سازی (یا وقت فیصلہ) موجود ہو، یعنی ماضی کے عرف کا اعتبار نہیں ہے اس شرط کا تعلق عرف لفظی سے بھی ہے اور عرف عمل سے بھی۔

۱۔ وقف، طلاق، نذر وصیت اور حلف میں ان الفاظ کے صدور کے وقت کے عرف کا اعتبار ہوگا کہ وہی مفہوم عرفی فی الواقع متکلم کی مراد ہے، اگر بعد میں یہ عرف تبدیل ہو جائے تو متکلم کے ان قدیم الفاظ کو قدیم عرف پر محمول کیا

---

[1] ابن نجیم، صفحہ نمبر ۱۰۱۔

جائے گا اور تبدیلیٔ عرف کے بعد کی تعبیرات بعد کے عرف پر محمول ہوں گی۔
ابن نجیم فرماتے ہیں کہ ۔

"العرف الذی تحمل علیه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتاخر و لذالك قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ"[1]

(تعبیرات اس عرف پر محمول کی جاتی ہیں جو پہلے سے چلا آرہا ہو اور وقت تکلم موجود ہو، نہ کہ کلام کے بعد وجود میں آیا ہو، اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ بعد میں وجود میں آنے والے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔)

یہی اصول نصوص شرعیہ کے مفہوم کے تعین میں بھی نافذ العمل ہوگا کہ وقت صدور، الفاظ کے لغوی اور عرفی مفہوم ہی کی روشنی میں اسی نص کا مفہوم سمجھا جائے گا اور یہ متصور کیا جائے گا کہ یہی مفہوم شارع (ع) کی مراد ہے غرض نص کے الفاظ کے عرفی مفہوم میں بعد کی تعبیرات کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً جس وقت مصارفِ زکوٰۃ میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ بیان کیا گیا اس وقت اس کے ایک عرفی معنی موجود تھے یعنی جہاد شرعی کے مصالح اور مطلقاً تمام سبل خیرات۔ اسی طرح ابن السبیل کا بھی ایک عرفی مفہوم موجود تھا یعنی وہ شخص جو بربنائے سفر لوگوں سے منقطع ہو جائے۔

اب اگر ان شرعی تعبیرات کے عرفی مفہوم میں تبدیلی آجائے اور فی سبیل اللہ سے خاص طلب علم مراد لیا جانے لگے اور ابن السبیل اس بچے کو کہا جانے لگے جس کے والدین کا پتہ نہ ہو تو شرعی نصوص کی تعبیر میں اس نئے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ یہ نصوص اپنے اس مفہوم ہی پر محمول ہوں گی جو وقت صدور

---

[1] ابن نجیم الاشباہ والنظائر، ص ۱۳۳ ۔

نص موجود تھا چنانچہ علامہ قرافی کہتے ہیں کہ ــــ

"دلالة العرف مقدمة علی دلالة اللغة لان العرف ناسخ للغة والناسخ یقدم علی المنسوخ فکما ان عقد البیع یحمل فیه الثمن علی النقود المعتادة ولا عبرة فی البیع لتبدل العادات بعدہ فی النقود کذالك نصوص الشریعة فی هذا لا یوثر فیها الا ما قارنها من العادات"[1]

(دلالت عرف، زبان کی دلالت پر مقدم ہے کیونکہ مفہوم عرف، مفہوم لغت کا ناسخ ہوتا ہے اور ناسخ منسوخ پر مقدم ہوتا ہے جس طرح خرید و فروخت کے معاملہ میں قیمت سے وہی نقود مراد ہوں کے سلسلے میں بعد کے رواج کا اعتبار نہیں ہوگا اسی طرح نصوص میں شریعت میں انہی عادات کا اعتبار ہوگا جو وقت صدور نص موجود تھیں۔)

۲ ۔ عرف عملی میں بھی اسی عرف کا اعتبار ہوگا جو وقت تصرف موجود ہو، مثلاً کسی خرید و فروخت کے معاملہ میں اگر خیار عیب کا مسئلہ ہو تو وہی عیب، عیب متصور ہوگا جو وقت معاملہ عیب سمجھا جاتا ہو جبکہ بعد معاملہ جو بات عیب متصور ہونے لگے فیصلہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ مثلاً وقت معاملہ مکان وغیرہ کا کرایہ ماہانہ ہوتا تھا لیکن بعد میں سالانہ ادائیگی کا رواج ہو گیا تو اس معاملے کے فیصلے میں ماہانہ ادائیگی کے عرف کو مدنظر رکھا جائے گا یا مثلاً وقت معاملہ قمری تقویم کے اعتبار سے معاملات ہوتے تھے بعد میں شمسی تقویم مروج ہو گئی تو ایسے معاملہ کے فیصلہ میں جس کے طے پانے کے وقت (یا مقام پر) قمری تقویم مروج تھی، قمری کے عرف کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

---

[1] القرافی، تنقیح الفصول ۔

آئمہ کے اختلافی مسائل میں تبدیلی عرف کا بڑی حد تک دخل ہے کہ ایک زمانہ کا ایک عرف تھا جو بعد میں تبدیل ہو گیا تو اس کے مطابق اس دور کے فقہاء کی رائے بھی تبدیل ہو گئی بلکہ ایک ہی زمانے میں مختلف علاقوں کے فقہاء نے اپنے اپنے یہاں کے عرف کے مطابق رائے اختیار کی[1]

عرف غالب اور عام ہو :

عرف وعادت شائع اور غالب ہوں ۔

(انما تعتبر العادة اذا طردت او غلبت[2])

اگر عرف وعادت میں اضطراب پایا جاتا ہو اور اس میں عموم وغلبہ کی صورت نہ ہو وہ قابل قبول نہیں ہو گا جبکہ عموم اور غلبہ کی صورت میں عرف کا اعتبار ہو گا مثلاً اگر کسی شخص نے بلا تعین قیمت کوئی شئے فروخت کی تو اگر اس کی قیمت متعارف ہے تو وہ اسی قیمت کا اعتبار ہو گا اور اگر نہیں ہے تو بیع باطل ہو جائے گی یا مثلاً ابن الصلاح سے مدارس کی تعطیلات کے بارے میں استفتا کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ رمضان اور نصف ماہ شعبان کی تعطیلات کی اساتذہ کو تنخواہ ملے گی ، کیونکہ عرف تعطیل کا ہے اور واقف نے اس کے برخلاف شرط نہیں لگائی ہے جبکہ تعطیلات کے مقررہ اوقات کے علاوہ تعطیل پر تنخواہ روکی جاسکتی ہے کہ اس تعطیل کا عرف موجود نہیں ہے[3]

معاشرے میں اس کو پورا کرنا ضروری متصور ہوتا ہو :

عرف کے لیے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ اس عرف پورا کرنا معاشرتی

---

[1] ابن نجیم ، ص ۹۴ ،
[2] السیوطی ، المجلہ ، ۳۷ ، (۱۰۷۶ء)
[3] تقی امینی ، ص ۲۷۷
[4] السیوطی ، ۹۲ ،

طور پر ضروری سمجھا جاتا ہو مثلاً کسی شے کا معاوضہ دینا لازمی نہ سمجھا جاتا ہو تو معاوضہ دینا ضروری نہیں ہو گا ، مثلاً شادی بیاہ میں تحفے ، بچوں کو عیدی اور نوکروں کو انعام کا معاوضہ لازمی متصور نہیں ہوتا اس لیے اگر کوئی شخص ان میں سے کسی شئے کے معاوضہ دلانے کا مطالبہ کرے تو عدالت ان میں سے کسی شئے کا معاوضہ نہیں دلائے گی لیکن اگر دیتے وقت وضاحت کر دی ہو تو واپسی ضرور ہو گی ۔

اس کے برعکس اگر کوئی شخص دوران عدت مطلقہ کا نفقہ اس غرض سے برداشت کرتا ہے کہ بعد عدت اس سے شادی کرے گا اور بعد میں وہ عورت انکار کر دے تو مرد کو اس پر خرچ کی ہوئی رقم کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہے[1]

معاملہ کرنے والوں نے اس کے برخلاف شرط نہ لگائی ہو :

اگر دو معاملہ کرنے والوں نے عرف کے مخالف باہم کوئی شرط عائد کر لی تو عرف قولی ہو یا عملی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا ۔ مثلاً بلحاظ عرف کسی مال کے خریدار تک پہنچانے کی ذمے داری فروخت کنندہ پر ہے لیکن معاملہ کرتے وقت انھوں نے شرط لگا لی کہ خریدے ہوئے سامان کی باربرداری خریدار کے ذمے ہو گی تو اسی شرط کے مطابق فیصلہ ہو گا اور عرف کو ترک کر دیا جائے گا[2]

چنانچہ فقہائے کرام نے فرمایا ہے کہ ۔

" لا عبرة للدلالة فی مقابلة التصریح[3] "

شارح مجلہ علی حیدر لکھتے ہیں کہ ۔

" ان العرف والعادة یکون حجة اذا لم یکن

---

[1] ابن نجیم وعابدین ، مجیب اللہ ندوی ، ص ۱۳۱ ،
[2] مجیب اللہ ندوی ، ص ۱۲۸ - ۱۲۹ ،
[3] المجلۃ مادة (۱۳)

مخالفا لنص او بشرط احد العاقدين كما قالوا
استاجر شخص أخر على ان يعمل من الظهر الى
العصر فقط باجرة معينة فليس للمستاجران
يلزم الاجير على العمل من الصباح الى المساء بداعى
ان عرف البلدة كذالك بل يتبع المدة المعينة"

(عرف وعادت اسی وقت دلیل بن سکتے ہیں جب وہ کسی
نص صریح یا معاملہ کرنے والے فریقین میں سے کسی کی مقررہ شرط
کے خلاف نہ ہوں، مثلاً کوئی شخص کسی مزدور سے یہ طے کرتا ہے
کہ وہ اتنی مزدوری پر ظہر سے عصر تک کام کرے تو اب اس
شرط کی وجہ سے متاجر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس اجیر کو اس
بنا پر صبح سے شام تک کام کرنے پر مجبور کرے کہ اس مقام کا عرف
یہی ہے کہ اتنی مزدوری میں صبح سے شام تک کام لیا جاتا ہے،
بلکہ مدت متعینہ کی ہی پابندی کی جائے گی[1])

امام عزالدین بن عبدالسلام نے عرف کے خلاف مقرر کردہ شرط کے پورے
کرنے کی یہ قید بھی بڑھائی ہے۔

"كل ما يثبت بالعرف اذا صرح العاقد ان
بخلافه بما يوافق مقصود العقد ويمكن الوفاء به"

(جو معاملہ عرف سے ثابت ہو اس میں متعاقدین خلاف عرف کوئی
ایسی صراحت کرلیں جو نہ مقصود عقد کے خلاف ہو اور نہ ایسی ہو کہ
اس کا پورا کرنا ناممکن ہو یہ صراحت درست ہوگی[2])

---

[1] مجیب اللہ، ص ۱۲۹، (درالحکام)
[2] مجیب اللہ، ۱۳۰، قواعد الاحکام، جلد ۲، ص ۱۲۸،

'یمکن الوفاء به'، کی قید بڑے دور رس نتائج کی حامل ہے چنانچہ خود فرماتے
ہیں کہ۔

"لو شرط عليه ان يعمل شهرا فى الليل والنهار
وحيث لاينام ليلا ونهارا فما لذى اداه بطلان
هذه الاجارة لتعذر الوفاء به فكان ذالك غروا
لاتمس الحاجة اليه"

(اگر کوئی متاجر اجیر کے ساتھ یہ شرط عائد کرے کہ تم ایک ماہ
ایک مسلسل شب و روز بغیر سوئے کام کرو تو یہ معاملہ باطل ہے
اس لیے کہ اجیر اس شرط کو پورا نہیں کر سکتا اور یہ ضرر ہوگا جس
کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔)

عرف کی اقسام:

عرف کی دو پہلوؤں سے تقسیم کی گئی ہے ایک تقسیم استعمال اور موضوع کے
لحاظ سے کی گئی ہے کہ عرف کا تعلق الفاظ اور ان کے معانی سے ہے وہ عرف
لفظی (یا قولی) ہے اور اگر اس کا تعلق اس امر سے ہے کہ یہ عرف تمام ممالک
میں مشہور اور سب لوگوں میں عام ہے تو عرف عام ہے اور اگر کسی ایک جماعت
کے ساتھ مخصوص ہے تو عرف خاص ہے[1]

عرف لفظی (یا قولی):

"العرف اللفظى وهوان يشيع بين الناس استعمال
بعض الالفاظ والتراكيب فى معنى معين بحيث
يصبح ذالك المعنى هو المفهوم المتبادر منها
الى اذهانهم[2]"

---

[1] ابن عابدین، ۱۱۴، ثروۃ الجدید، جلد ۲، ص ۸۴۲،
[2] فی ثروۃ الجدید، جلد ۲، ص ۸۴۲،

(جو الفاظ اور تراکیب لوگوں میں شائع ہوں اور بغیر کسی قرینہ
اور عقلی ارتباط کے ان سے ایک خاص مفہوم مراد ہو تو ایسے الفاظ
اور تراکیب عرف قولی لفظی کہلاتے ہیں)

از روئے زبان کسی لفظ کے ایک متعین معنی ہیں لیکن عام استعمال میں وہ لفظ کسی اور مفہوم میں مستعمل ہونے لگا ہے، جیسے شربت کے لغوی معنی پینے کے ہیں لیکن عرف میں اس کا استعمال ایک خاص مشروب کے لیے ہوتا ہے جس میں شیرینی ہو، اس لیے لفظ شربت کے استعمال میں اگر لغوی معنی مراد ہوں تو اس کے لیے کوئی قرینہ ہونا ضروری ہے، اس لحاظ سے ہر طرح کے علم و فن کی اصطلاحات اور پیشہ وارانہ الفاظ عرف لفظی ہیں[1]

حنفی فقہاء اس کو مخصص تصور کرتے ہیں جبکہ فقہائے شافعیہ نہیں کرتے، مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرے لیے غلہ خرید لو تو حنفی فقہاء کے نزدیک گندم فقہاء کے نزدیک گندم ہی مراد ہوگا، شافعیہ کے یہاں نہیں[2]

لفظ ولد لڑکے کے لیے بولا جاتا ہے جبکہ از روئے زبان دونوں صنفوں کے لیے عام ہے اور خود قرآن نے کہا ہے کہ ۔

"یوصیکم اللہ فی اولادکم"

مچھلی پر گوشت کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے حالانکہ از روئے لغت وہ بھی گوشت ہے اور قرآن نے بھی لحماً طریاً کہا ہے[3]

مختلف ممالک میں جو سکے اور کرنسیاں رائج ہیں ان کے ناموں سے جو ایک متعین مقدار مالیت ذہن میں آتی ہے یہ بھی عرفِ قولی ہے ۔

---

[1] مجیب اللہ، ص ۱۳۳ - ۱۳۴ ،

[2] ابن عابدین، ص ۱۱۵ ،

[3] شاذلی، ص ۴۲۱ ،

عرف قولی میں ضروری ہے کہ جو مفہوم متبادر ہوتا ہے وہ بغیر عقلی ارتباط اور قرینہ کے ہو ورنہ اسے عرف قولی نہیں کہا جائے گا، مثلاً کوئی شخص چھوٹا ڈنڈا اٹھا کر کسی شخص کو مارنے دوڑے اور کہے کہ آج تجھے جان سے مار ڈالوں گا، تو یہ قرینہ ہے اس امر کا کہ قتل مراد نہیں ہے بلکہ شدید ضرب مراد ہے جب کہا جائے کہ فلاں یونیورسٹی علم کی روشنی پھیلا رہی ہے تو مراد یونیورسٹی کی عمارت نہیں اس کے اساتذہ ہوتے ہیں اور اس عرفی معنی کے مراد لیے جانے کا اشارہ ارتباط عقلی سے حاصل ہوتا ہے[1]

عرف لفظی کا قانونی دائرہ اثر :

عرف لفظی کے دائرۂ اثر کے بارے میں فقہی اصول یہ ہے کہ ہر متکلم کے کلام کو اس کی زبان اور اس کے عرف پر محمول کیا جائے اور وقت تکلم وہی مفہوم مراد لیا جائے جو عرف سے اس کلام کا معلوم ہوتا ہے اگرچہ وہ مفہوم حقیقی معنی کے برخلاف ہو اور زبان کے لحاظ سے وہ اس لفظ کے معنی نہ ہوں کیونکہ عرفی مفہوم کی بجائے اس کے لغوی معنی لیے جائیں تو متکلم کا اقرار، عقود اور تمام تصرفات سے متعلق اس کے اقوال اس مفہوم پر محمول ہو جائیں گے جو اس کی مراد نہیں ہیں اور جو لوگ اس کے کلام سے نہیں سمجھ رہے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہاء نے یہ قاعدہ کلیہ وضع کیا ہے کہ ۔

"الحقیقة تترك بدلالة العادة"[2]

علامہ ابن عابدینؒ نے تو یہاں تک فرما دیا کہ ۔

"یحمل کلام الحالف والناذر والموصی والواقف
وکل عاقد علی لغته وعرفه وان خالفا لغة العرب

---

[1] فی ثوبه الجدید، جلد ۲، صفحہ ۸۴۳ ،

[2] مجلہ (مادہ ۱۴) نمبر ۲ ابن عابدین، نشر العرف، ج ۲، ص ۱۳۳ ،

ولغة الشارع[1]

(حلف نذر، وصیت وقف اور تمام عقود میں وہی مراد ہوگی جو
عقد کرنے والے کے محاورہ اور عرف میں سمجھا جاتا ہے اگرچہ وہ
عربی زبان اور شارع کی لغت سے مختلف ہو)

ہوسکتا ہے کہ از روئے زبان کوئی لفظ لازمی عقد پر دلالت کرتا ہو لیکن عرف میں اس کے معنی پختہ وعدہ کے لیے جاتے ہوں تو یہی عرفی معنی مراد ہونگے۔

اس اصول کے تحت فقہائے کرام نے متعدد احکام بیان کیے ہیں جن میں سے چند یہاں ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو اس کے عرفی معنی گھر میں داخل ہو جانے کے لیے جائیں گے اور محض باہر سے پیر اندر رکھ دینے کے لغوی معنی مراد نہیں ہوں گے، چنانچہ اگر وہ بغیر قدم رکھے ہوئے کسی شئے (پلنگ پر لیٹ کر یا جانور پر سوار ہو کر) گھر میں داخل ہو گیا تو بھی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اس پر کفارہ لازم آئے گا[2]

۲۔ کوئی شخص اگر وقف نامہ تحریر کرے تو وقف کے منتظم کے وہی فرائض ہوں گے جو عرف میں اس کے سمجھے جاتے ہیں اور لغوی معنی مراد نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص وقف علی الاولاد کرے کہ تمام مال واسباب اس کی اولاد میں شرعی فرض کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا تو شرعی فرض کے معنی عرفی مراد ہونگے جس میں لڑکے کا دگنا حصہ اور لڑکی کا ایک حصہ ہوتا ہے یعنی جس طرح از روئے

---

[1] ابن عابدین، نشر العرف، ج ۲، ص ۱۳۳

[2] ابن عابدین نشر العرف، ص ۱۴۵، خود علامہ ابن عابدین کا ایک مستقل رسالہ ہے جو مجموعہ رسائل ابن عابدین کی (العقود الدریہ فی قولہم علی الفریضۃ الشرعیہ) کے نام سے شامل ہے۔ اس موضوع کی تفصیلات وہاں ملاحظہ کی جائیں۔

شریعت میراث کے حصے بنتے ہیں۔ وقف ہی کی طرح وصیت کا بھی حکم ہے۔

اگر فریضۂ شرعیہ کے مطابق وقف علی الاولاد میں صراحتاً لڑکے دگنے حصہ اور لڑکی کے ایک حصہ کا ذکر نہ ہو تو بعض فقہاء کی رائے میں تقسیم مساوات کے ساتھ عمل میں لائی جائے گی اس رائے کی تائید میں مفتی شام علامہ یحیی بن المنقار کا ایک رسالہ (الرسالۃ المرضیہ فی الفریضۃ الشرعیہ) ہے جس میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ شیخ الاسلام محمد اعجازی الشافعی، شیخ سالم السنہوری المالکی، اور قاضی تاج الدین الحنفی کی یہی رائے ہے نیز انھوں نے السیوطی، قاضی زکریا اور امام السبکی سے اس رائے کی تائید میں اقوال نقل کئے ہیں[1]

۳۔ بلاد شام میں درختوں پر پھلوں کی فروخت تضمین اور ضمان کے الفاظ سے منعقد ہو جاتی ہے حالانکہ از روئے شریعت اس کا مفہوم الزام اور التزام کا ہے اسی طرح سواری کے جانور میں دو شریکوں میں سے ایک شریک دوسرے کو لفظ مقاصرت کے ساتھ فروخت کرتا ہے تو یہ بیع بھی درست ہو جاتی ہے[2]

۴۔ بائع (فروخت کنندہ) فروخت شدہ شئے کی ہر عیب سے برأت کی شرط عائد کر سکتا ہے[3] اور عیب سے برأت کی ہر وہ تعبیر درست متصور ہوگی جو عرف میں اس طرح کی برأت ظاہر کرتی ہو۔

۵۔ اگر کسی مقام کے عرف میں طلاق کی کوئی فنی تعبیر استعمال ہونے لگے اور بر سبیل عرف طلاق کا مفہوم دینے لگے تو ایسی تعبیر سے طلاق واقع ہو جائے گی جیسے کہ (ابن عابدین کی زمانے میں لوگ "علی الطلاق" کہہ کر طلاق دینے لگے تو ان کی رائے میں ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جاتی تھی۔ حالانکہ طلاق

---

[1] ابن عابدین۔ نشر العرف، ص ۱۴۵

[2] رد المحتار، جلد ۴،

[3] المجلہ (مادہ ۳۴۳)

عورت پر واقع ہوتی ہے مرد پر نہیں [1]

غرض لوگوں کے عرف میں الفاظ، تعبیرات اور کلام کے جو مفاہیم عرف کے ذریعے سمجھے جاتے ہوں از روئے شریعت انہی کا اعتبار ہوگا اور کلام کی وہی مراد متعین ہوگی جو ان کی بر بنیل عرف سمجھی جاتی ہے اور اس سلسلے میں ہر علاقہ کی بولی اور لہجے کا اعتبار ہوگا اور عوام الناس جن الفاظ اور تعبیرات کے ذریعے معاملات اور معاہدات کرتے ہوں گے انہی الفاظ و تعبیرات کا اعتبار ہوگا اگرچہ وہ الفاظ و تعبیرات از روئے قواعد زبان اور اصولہائے بیان غلط یا غیر فصیح ہوں [2]

" الاحکام الشرعیة غیر مبنیه علی الحقائق العقلیة بل علی الاعتقادات العرفیة "

(شریعت کے فیصلے خالص عقلی حقیقتوں پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ مفاہیم عرف پر مبنی ہوتے ہیں)

عرف عملی :

عرف عملی کی تعریف استاد مصطفی الزرقا نے یہ کی ہے کہ ۔

" واما العرف العملی فهو اعتیاد الناس علی شیئ من الافعال العادیة او المعاملات المدنیة "

(عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے عادی افعال یا تمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا کسی خاص طریقہ کے عادی ہو جائیں ۔

الف " الافعال العادیة " سے مراد ایسے افعال ہیں جن کو لوگ محض عادتاً کرتے ہوں اور ان پر حقوق کے تصفیہ یا اجتماعی مصالح کا مدار نہ ہو، جیسے رہن سہن اور کھیتی باڑی کے طریقے اور لباس کی مخصوص تراش وغیرہ ۔

---

[1] فی ثوبہ الجدید ، جلد ۲ ، ص ۸۵۲

[2] فی ثوبہ الجدید ، جلد ۲ ، ص ۸۴۴

[3] فی ثوبہ الجدید ، جلد دوئم ، ص ۸۴۴

جبکہ المعاملات المدنیہ سے مراد ایسے معاملات ہیں جن سے کوئی حق ثابت ہوتا ہو یا ساقط ہوتا ہو مثلاً یہ رواج کہ نکاح کے وقت مہر کا کچھ حصہ دے دیا جائے، اس رواج کے مطابق مہر کا اس قدر حصہ اسی وقت دینا ضروری ہوگا ۔

ب المعاملات المدنیہ (تمدنی معاملات میں تمام عقود (Contracts) خرید و فروخت قبض و ادا کے تمام معاملات داخل ہیں ۔ افعال میں عرف کی ایک مثال ہفتہ وار تعطیل ہے ۔ اسی طرح بعض مقامات اور حالات میں مخصوص جانداروں کا گوشت استعمال کرنا اور متعین ملابس اور آلات و اشیاء استعمال کرنا ۔

معاملات میں عرف کی چند مثالیں درج ذیل ہیں ۔

۱ ۔ بعض اشیاء مثلاً لکڑی کوئلہ گندم میں لوگ اس امر کے عادی ہوتے ہیں اور سب اس امر سے واقف ہوتے ہیں کہ خریداری کے بعد ان اشیاء کا خریدار کے گھر تک پہنچانا فروخت کنندہ کے ذمے ہے ۔

۲ ۔ کرایہ کے مکانوں اور دوکانوں وغیرہ کا کرایہ ماہوار ادا کیا جاتا ہے ۔

۳ ۔ بعض علاقوں میں مہر کا کچھ حصہ نکاح کے وقت ادا کیا جاتا ہے ۔

۴ ۔ ایک مخصوص و متعین کرنسی کا استعمال ۔

۵ ۔ بعض اہل صنعت و حرفت کا یہ عرف کہ کسی شئے کا بنانے والا اجرت لیتا ہے اور بالعموم اجرت متعین ہوتی ہے جو بغیر طے کیے ادا کی جاتی ہے ۔

عرف عملی کا قانونی دائرہ اثر :

فقہی لٹریچر کے مطالعہ سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اگر عرف نص شرعی سے معارض نہ ہو تو افعال عادت (عادت والے افعال) اور المعاملات المدنیہ (تمدنی معاملات) میں عرف عملی کو سلطان مطلق (Absolute jurisdiction)

اور سیادت تامہ (Complete Authority) حاصل ہے اور عرف عملی ہی کی روشنی میں تمام احکام لازم ہوں گے ۔ معاملات کے نتائج ظہور پذیر ہوں گے اور ذمے داریوں (Obligations) کا اطلاق ہوگا ۔

اب ہم افعال عادت اور تمدنی معاملات سے متعلق عرف عملی کے دائرہ اثر کی علیحدہ وضاحت کرتے ہیں ۔

افعال عادت سے متعلق :

افعال عادت سے متعلق عرف تمدنی معاملات کے احکام کے ظہور اور نتائج کی ترتیب میں موثر ہوگا ، چنانچہ

۱) اگر کسی شہر کے لوگ بکری کا گوشت کھانے کے عادی ہوں اور قسم کھانے والا گائے کا گوشت کھالے یا اونٹ کا گوشت کھالے یا مچھلی کھالے تو نہ اس کی قسم ٹوٹے گی اور نہ اس پر کفارہ لازم ہوگا ۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ حیوان پر سوار نہیں ہوگا تو اس کی قسم اسی وقت ٹوٹے گی جب وہ ان سواری کے جانوروں پر سواری کرے گا جن پر عرف و عادت کے مطابق سواری کی جاتی ہے لیکن اگر وہ کسی شیر پر یا انسان پر سوار ہوگیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی حالانکہ حیوان تو شیر بھی ہے اور انسان بھی ہے[1]

اسی طرح اگر کسی نے سامان گھر تک لانے کے لیے مزدور سے اجرت پر معاملہ کیا تو اگر عرف یہ ہے کہ مزدور کی ذمے داری گھر کے دروازے تک پہنچا دینے کی ہے تو اس عرف کا اعتبار رہوگا اور اگر عرف گھر کے اندر لاکر رکھنے کا ہے تو اس عرف کا اعتبار رہوگا[2] یا مثلاً فرنیچر کے عام دوکاندار فرنیچر گھر تک پہنچا دیتے ہیں اور فرنیچر کی بعض فرمیں فرنیچر گھر کے اندر پہنچا کر اس کی آرائش (Decoration) کی ذمے داری بھی لیتی ہیں تو اپنے اپنے مقام پر ان دونوں اعراف کا اعتبار رہوگا ۔

---

[1] ردالمختار ، جلد سوئم ، ص ۹۰ - ۹۱

[2] سلیم رستم باز شرح المجلہ (مادہ ۳۶)

غرض الفاظ کے مفہوم کا تعین عرف سے ہوتا ہے اور اس سلسلے میں عادت فیصلہ کن ہوتی ہے اور جملہ احکام عادت اور عرف کی روشنی میں اس کے مقتضا کے مطابق طے کیے جاتے ہیں اسی لیے یہ کلیہ وضع ہوا کہ ۔

" العادة محكمة "[1]

۲ - اگر کسی نے کسی شخص کو گوشت یا روٹی خریدنے کے لیے اپنا وکیل مقرر کیا تو یہ عقد وکالت اسی گوشت اور روٹی کے بارے میں منعقد ہوگا جو اس علاقے یا شہر کے لوگوں کی عادت کے موافق ہے ، اگر وکیل عرف و عادت کے برخلاف گوشت اور روٹی خریدے گا تو خود اس خریداری کا ذمے دار ہوگا ۔ اور یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی[2]

۳ - شوہر پر بیوی کا نفقہ عرف و عادت کے مطابق ہی لازم ہے یعنی شوہر بیوی کی اسی معیار کے مطابق ضروریات پوری کرے گا جس معیار کے مطابق اس سماجی اور معاشی حیثیت کی حامل عورتوں کی کی جاتی ہے ۔ یعنی شریعت نے جو شوہر پر بیوی کے اخراجات لازم کیے ہیں ۔ ان کی کیفیت ، نوعیت اور مقدار کا تعین تمام تر عرف پر مبنی ہوگا[3]

۴ - باربرداری کا جانور کرایہ پر لینے کی صورت میں کرائے پر لینے والا اس پر اتنا ہی بوجھ لاد سکے گا جو عرف میں اس طرح کے جانور کو نقصان نہیں پہنچائے گا چنانچہ المجلہ مادہ (۵۵۵) میں یہ تصریح موجود ہے ۔

" لو استكريت دابة من دون بيان مقدار الحمل ولا التعيين باشارة يحمل مقداره على العرف و

---

[1] مادہ ۳۶

[2] ابن عابدین ، صفحہ ۱۱۵ ،

[3] فی ثوبہ الجدید ، جلد دوئم ، ص ۸۵۶ ،

العادة "،

(اگر کوئی جانور کرائے پر لیا گیا اور بار برداری کی مقدار متعین نہیں کی گئی اور نہ کسی اشارہ سے یہ تعین کی گئی تو مقدار کا تعین عرف اور عادت کے ذریعے ہوگا)

اگر کرایہ پر لینے والے نے عرف اور عادت کے مطابق جانور پر بار برداری کی اور جانور مر گیا تو اس پر تاوان (ضمان) عائد نہیں ہوگا اور اگر بار برداری کے لیے لیے ہوئے جانور پر خود سواری کر لی یا کسی کو سوار کرا دیا تو درست ہے کہ از روئے عرف یہ سواری بار برداری میں داخل ہے۔ اسی طرح اگر کرایہ دار نے اس جانور کو مار لگائی تو اس مار کے قابل ضمان ہونے کا تعین بھی عرف سے ہی ہوگا [۱]

۵۔ گھر اور دوکان پر کرایہ پر لینے کی صورت میں اس کے استعمال کی صورت، کیفیت اور نوعیت عرف ہی سے طے ہوگی، گھر کا عرف اس میں رہائش اور دوکان کا عرف اس میں سامان تجارت رکھنا ہے اور ان کی وضاحت کے بغیر ہی یہ خود بخود طے شدہ امور ہوں گے اس لیے کہ اصول ہے کہ۔

" المعروف عرفا کالمشروط شرطا "

(مجلہ مادہ ۴۳)

(عرف میں جو بات متعارف ہو وہ ایسی ہوگی جیسے معاملہ میں شرط لگا کر طے کر لی گئی ہو)

غرض گھر میں سامان رکھنے، اس کے استعمال کی تمام نوعیت اور گھر کو نقصان نہ پہنچانے کے جملہ امور بذریعہ عرف طے ہوں گے۔ اسی طرح گھر میں کوئی مشین نصب کر لینے سے گھر کو نقصان پہنچتا ہے یا نہیں پہنچتا، یا اہل محلہ اس پر معترض

---

[۱] سلیم رستم باز شرح المجلہ مادہ ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۷۰؛

ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے۔ ان تمام امور کا مدار خالصتاً عرف پر ہے [۱]

لیکن اگر از روئے عرف کیفیت استعمال کا تعین ممکن نہ ہو تو اس کی تصریح لازمی ہے جیسے زمین بٹائی پر دینے کی صورت میں یہ تصریح ضروری ہے کہ مزارع فلاں فصل کی کاشت کرے یا اسے اجازت ہے کہ وہ جو چاہے کاشت کرے۔ کیونکہ زمین میں بہت سی اشیاء بوئی جاتی ہیں جن کی افادیتیں بھی مختلف ہیں اور مختلف اشیاء میں زمینوں کی پیداوار دینے میں بھی فرق ہوتا ہے۔ اس لیے اس معاملہ میں صراحت ضروری متصور کی گئی ہے [۲]

۶۔ حق جوار (پڑوس کے حق) کے سلسلے میں بھی فقہی تصریحات موجود ہیں کہ اس امر کے تعین کے لیے کہ کس فعل سے پڑوس کے حق کو نقصان پہنچا ہے عرف اور عادت ہی کو مدار بنایا جائے گا مثلاً اگر کسی نے اپنے گھر میں آگ جلائی جس کی چنگاری اڑ کر دوسرے کے گھر میں چلی گئی اور اس کی کوئی شے جل گئی تو اگر یہ آگ اس عادت اور عرف کے مطابق تھی کہ اس حد تک آگ گھروں میں جلائی جاتی ہے تو آگ جلانے پر پڑوسی پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا اور اگر اس مقدار سے زائد ہوئی تو اس پر تاوان عائد ہوگا۔ غرض اپنے گھر میں ہر ایسا تصرف جس سے پڑوسی کو نقصان پہنچے اگر عرف کے مطابق ہے تو صاحب بیت پر اس نقصان کی ذمے داری نہیں ہوگی اور اگر یہ تصرف عرفاً ناروا تصرف ہے تو اس پر نقصان کی ذمے داری عائد ہوگی۔

۷۔ عاریت پر لی گئی شے کے استعمال میں بھی عرف ہی کو مدنظر رکھا جائے گا، اگر مستعار شے کا استعمال اس طرح کیا گیا جو عرف میں ناروا سمجھا جاتا ہے اور اس غلط استعمال سے مستعار شے ضائع ہو گئی اور نقصان ہو گیا تو عاریت پر لینے

---

[۱] سلیم رستم باز شرح المجلہ مادہ ۵۲۷ - ۵۲۸؛

[۲] المجلہ بشرح مذکور مادہ ۵۲۴ - ۵۲۵؛

والا اس نقصان پر ذمے دار ہوگا اور معتدی (Transgrassor) متصور ہوگا[1]

۸ - ودیعت کے قبضہ میں بطور امانت ہوتی ہے اگر ودیع Depositee کے پاس اس کی کسی زیادتی یا تقصیر کے وہ شئے ضائع ہو جائے یا نقصان ہو جائے تو ودیع ذمے دار نہ ہوگا اور اگر ودیع کے کسی اپنے فعل، یا اعتداء یا تقصیر سے ودیعت ضائع ہو گئی یا نقصان ہو گیا تو ودیع اس ضیاع اور نقصان کا ذمے دار ہوگا اور اعتداء اور تقصیر کے ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ عرف سے ہوگا۔

اسی طرح ودیعت کی حفاظت اور اس کے رکھنے کے اہتمام کا تعلق بھی عرف سے ہے مثلاً اگر کوئی دوکاندار اپنے جملہ سامان تجارت میں ودیعت کی شئے رکھ کر نماز کو چلا گیا۔ اور چور ودیعت والی شئے اٹھا کرلے گیا تو ودیع ضامن (Responsible) نہیں ہوگا لیکن اگر دوکان میں ودیعت کی شئے رکھ کر رات کو دوکان کھلی چھوڑ کر سو گیا یا سونے چاندی پر مشتمل ودیعت باہر ڈیوڑھی کے طاق میں رکھ دی یا کسی ایسے طریقے پر رکھی جو عرفاً اور عادتاً اس شئے کی احتیاط کے مقتضا کے مطابق نہیں سمجھی جاتی اور وہ شئے ضائع ہو گئی تو ودیع ذمہ دار ہوگا۔[2] اگر ودیع نے ودیعت کی حفاظت ایسے شخص کے سپرد کی جس کی عرفاً سپرد کیا جاتا ہے اور ودیعت ضائع ہو گئی تو ودیع ذمے دار نہ ہوگا۔[3] غرض ودیعت کے اتلاف و ضیاع اور نقصان میں ودیع کے اپنے کسی فعل، کوتاہی یا پرواہی اور اعتداء کے ہونے یا نہ ہونے ودیعت کی مناسب حفاظت ہونے یا نہ ہونے کے تعین کا مدار تمام تر عرف پر ہے۔

---

[1] فی ثوبہ الجدید، جلد ۲، ص ۸۵۸،

[2] سلیم رستم، شرح المجلہ، مادہ ۷۸۷، ۷۸۳،

[3] فی ثوبہ الجدید، جلد دوئم، ص ۸۵۹،

عرف عملی کی قانونی تاثیر کی یہ چند مثالیں ہیں۔ درآنحالیکہ کتب فقہ اکل، شرب، لباس، حفاظت اور استفاع وغیرہ جیسے افعال عادت میں عرف کے بلحاظ کمیت اور کیفیت معاملات پر قیود عائد کرنے، ذمے داریوں کا تعین کرنے اور تمدنی تعلقات میں ضمانتیں فراہم کرنے کی مثالوں سے بھری پڑی ہیں[1]

تمدنی معاملات سے متعلق عرف عملی کا دائرہ اثر

بعض تمدنی معاملات میں جہاں عرف پر اعتماد کرتے ہوئے متعاقدین (Contractors) بعض امور کی تصریح نہیں کرتے ان میں حقوق کے اثبات اور عدم اثبات میں عرف ہی فیصلہ کن ہوگا۔ (بشرطیکہ عرف نص کے معارض نہ ہو) بلکہ خود بعض نصوص شریعت نے بعض فرعی احکام عرف کے پس منظر میں بیان کیے ہیں اور فقہاء نے معاملات کی تفصیلات اور جزئیات میں عرف کو فیصلہ کن قرار دیا ہے[2]

بہر حال تمدنی معاملات میں عرف کی قانونی کارفرمائی کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں۔

۱ - اگر ایک دوست اپنے دوست کے گھر میں مہمان ہو تو وہ میزبان کی اجازت کے بغیر کھانے پینے سے متعلق اشیاء استعمال کر سکتا ہے اور اگر اس سے کوئی شئے ٹوٹ جائے جس میں اس کی اپنی تعدی کو دخل نہ ہو تو وہ ذمے دار نہیں ہوگا۔ اب رہا یہ معاملہ کہ وہ گھر کی کون سی اشیاء بلا اجازت استعمال کر سکتا ہے اور کس طرح کا استعمال عدم تعدی کے ضمن میں آئے۔ ان امور کے فیصلے کا مدار عرف پر ہے۔

اسی طرح باغوں میں اگر کوئی پھل درخت سے گر گیا اور کسی نے اسے

---

[1] فی ثوبہ الجدید، جلد دوئم، ص ۸۵۹،

[2] فی ثوبہ الجدید، جلد دوئم، ص ۸۶۰،

اسے باغ کے مالک کے اجازت کے بغیر اٹھا لیا تو وہ اس کی قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں ہوگا الا یہ کہ باغ کے مالک نے اس طرح کے پھل اٹھانے سے منع کردیا ہو، یا مالک خود ہی گرا ہوا پھل چن رہا ہو تو ایسا پھل اٹھا کر کھا لینے والا قیمت کی ادائیگی کا ذمے دار ہوگا[1]۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ۔

"الثیب احق بنفسها من ولیها والبکر تستأذن فی نفسها واذنها صماتها"

(ثیبہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے۔ باکرہ سے اجازت لی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"البکر تستاذن قلت ان البکر تستاذن وتستحیی قال اذنها صمتها"[2]

"باکرہ سے اجازت لی جائے گی میں نے کہا کہ باکرہ سے اجازت کی جائے گی تو وہ شرمائے گی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے"

فقہاء نے وقتِ نکاح ناکتخدا لڑکی کے سکوت کو اس کی اجازت قرار دینے کی تعلیل عرف سے کی ہے۔ چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہ اپنی رضامندی کو الفاظ کے ذریعے

[1] فی ثوبہ الجدید، جلد دوئم، ص ۸۶۱

[2] الشوکانی، نیل الاوطار، جلد ۶، ص ۲۵۲ - ۲۵۳،

ظاہر کرنے کی بجائے خاموشی ہی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے اور یہ شرم و حیا عام طور پر متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے۔ جن کی تعلیم و تربیت اسلامی احساس اور سماجی ماحول کے تحت آزاد ماحول میں نہیں ہوتی۔ اگر کسی معاشرے میں لڑکیوں کی شرم و حیا کی یہ کیفیت نہ ہو بلکہ لڑکیاں اپنے معاملات پر بلا تکلف اظہار رائے کرتی ہوں تو ان کی خاموشی رضا متصور نہیں ہوگی اور ان کا حکم ثیبہ کی طرح ہو جائے گا۔ ثیبہ (شوہر دیدہ) عورت کے سکوت کو شریعت نے اس کی رضا قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس کے لیے لازمی قرار دیا ہے کہ وہ اپنی رضامندی کا اظہار الفاظ میں کرے[1]۔

۳۔ فقہاء کرام نے عقود التعاطی (ہاتھ در ہاتھ معاملات) کو جائز اور درست کہا ہے کہ متعاقدین ایجاب اور قبول کے الفاظ زبان سے نہ کہیں بلکہ صورت حال کو ایجاب و قبول کے قائم مقام سمجھتے ہوئے خریدار قیمت ادا کرکے خریدی ہوئی چیز لے لے۔ جیسے آج کل تجارتی مراکز (Departmental Stores) میں اشیاء پر قیمتوں کی چٹیں لگی ہوتی ہیں خریدار ان کو خود اٹھا لیتا ہے اور کاونٹر پر اس کی قیمت ادا کرتا ہے اور ایجاب و قبول کے الفاظ کہ میں نے یہ چیز خریدی اور میں نے یہ شئے فروخت کی ...... کا تبادلہ نہیں ہوتا، کیونکہ تجارتی مرکز میں کسی شئے کا رکھا ہوا ہونا ہی ایسی صورت حال ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے مالک نے اسے برائے فروخت رکھا ہے، اور خریدار کا دوکان میں جانا اور اپنی منتخب شئے کا اٹھا لینا ہی اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ اس شئے کا خریدار ہے اور عرف عام اس صورت حال کو خرید و فروخت کی صورتِ حال کے طور پر تسلیم کرتا ہے[2]۔

[1] فی ثوبہ الجدید، ۸۶۱، مجیب اللہ ندوی ۱۵۶

[2] فی ثوبہ الجدید، ص ۸۶۱،

۴ - عوض والے معاملات (خرید و فروخت) میں جو ذمے داریاں بھی طور پر پیدا ہوں اور ہر دو معاملہ کرنے والے (متعاقدین) اس کی کوئی صراحت نہ کریں تو وہ ذمے داری عرف کے مطابق کسی فریق پر عائد ہوگی - مثلاً دلال کی اجرت معاملہ کی لکھوائی، رسید کی لکھوائی، فروخت کنندہ کے گودام سے سامان نکلوا کر خریدار کے حوالے کرنے کی اجرت اور، ناپنے اور تولنے کی اجرت، بس وغیرہ پر مسافروں کے سامان کے رکھنے کی اجرت اور درختوں پر لگے ہوئے پھل کی فروخت کی صورت میں اس پھل کے توڑنے کی اجرت وغیرہ ..... غرض اس طرح کے تمام معاملات میں حکم عرف ہی فیصل ہوگا -

اور اگر کوئی ذمے داری ایسی ہو جس کے بارے میں کوئی عرف موجود نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہائے اسلام نے یہ ضابطہ وضع کیا ہے کہ

" ان ما یتوقف علیہ تسلیم الثمن فعلی المشتری
وما یتوقف علیہ تسلیم المبیع فعلی البائع "[1]

(جس ذمے داری پر فروخت شدہ شئے کا سپرد کرنا موقوف ہو اس کا پورا کرنا فروخت کنندہ کے ذمے ہوگا)

مجلہ کی دفعہ نمبر ۲۸۸ ہے کہ

" المؤنۃ المتعلقۃ بالثمن تلزم المشتری فیلزمہ وحدہ اجرۃ النقود ووزنہا وما اشبہ ذالک "

(قیمت سے متعلق ذمے داری خریداری پر عائد ہوگی اور قیمت نقد کے شمار اور اس کے وزن وغیرہ کی اجرت اسی پر لازم ہوگی -)

لیکن اگر فروخت کنندہ قیمت وصول کر چکا ہے لیکن رقم کے کھوٹا ہونے

---

[1] فی ثوبہ الجدید، جلد دوئم، ص ۸۶۴

(وغیرہ) کی بنا پر بدلوانا چاہتا ہے تو اب اس کے شمار وزن اور پرکھ وغیرہ کی ذمے داری فروخت کنندہ پر عائد ہوگی -

مجلہ کی دفعہ ۲۸۹ میں ہے کہ

" المؤنۃ المتعلقۃ بتسلیم المبیع تلزم البائع وحدہ فاجرۃ المکیال للمکیلات والوزان للمعوزونات المبیعۃ تلزم البائع وحدہ "

(فروخت شدہ شئے کی سپردگی سے متعلق بار برداری صرف بائع پر لازم ہے یعنی فروخت شدہ اشیاء کی ناپ تول کی اجرت بائع کے ذمے ہے -)

مالک کے کسی شئے کے فروخت کرنے میں دلال کی اجرت کی ادائیگی عرف کے مطابق ہوگی کہ اگر از روئے عرف یہ اجرت فروخت کنندہ کے ذمے آتی ہے تو اس پر عائد ہوگی اور اگر خریدار کے ذمے ادائیگی ہوا کرتی ہے تو اس کے ذمے ہوگی[1]

غرض ایک معاملہ کے ضمن میں پیدا ہونے والی ذمے داریاں از روئے شریعت اسی شخص پر عائد ہوں گی جس پر از روئے عرف ہوا کرتی ہیں - مثلاً اصول تو یہی ہے کہ خریدار نے جو شئے خریدی ہے وہ اس کو اپنے گھر لانے کا خرچہ خود برداشت کرے لیکن اگر کسی شئے کے بارے میں یہ عرف ہو کہ اسے فروخت کنندہ گھر تک پہنچاتا ہو تو بہ تقاضائے عرف اس شئے کا خریدار کے گھر تک پہنچانا فروخت کنندہ کے ذمے ہوگا[2]

۵ - فروخت شدہ شئے کی بیع میں اس سے متصل، پیوست اور اس کی

---

[1] سلیم رستم باز، شرح المجلہ، ص ۱۴۹، (مادہ ۲۸۹)

[2] فی ثوبہ الجدید ج ۲، ص ۸۶۲،

تابع اشیاء کے داخل ہونے کے بارے میں فقہاء نے کچھ اصول بیان کیے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ جس شئے پر بلحاظ عرف فروخت شدہ شئے کا اطلاق ہو وہ بیع میں داخل ہے اگرچہ اس کا ذکر صراحتاً نہ ہوا ہو۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شئے فروخت شدہ سے مستقل پیوست ہو وہ اس شئے کی تابع ہوگی اور بیع میں داخل ہوگی۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ جو شئے ان دونوں قسموں میں داخل نہ ہو اور اس کا تعلق اس فروخت شدہ شئے کی سہولتوں (مرافق) اور حقوق سے ہو تو اگر معاملہ میں ان کا ذکر ہوا ہے تو وہ اس میں داخل ہوں گی ورنہ نہیں۔[1]

غرض جس شئے کے بارے میں عرف یہ ہو کہ وہ فروخت شدہ شئے کے مشتملات میں سے ہے تو وہ بغیر ذکر اس شئے کی فروخت میں داخل ہوگی[2] مثلاً باورچی خانہ، بیت الخلاء، گھر کا صحن، اور بالائی حصہ گھر کی فروخت میں داخل ہیں خواہ ان سہولتوں کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

مجمع الانہر اور الدر المختار میں ہے کہ ہمارے عرف کی رو سے بالائی حصہ ہر حال میں معاملہ فروخت میں داخل ہے خواہ رہائشی جگہ کی فروخت گھر کے نام سے ہوئی ہو یا مکان کے نام سے یا احاطہ (بلڈنگ) کے نام سے کیونکہ احکام کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ (الاحکام تبنی علی العرف) اور اس سلسلے میں ہر علاقے اور وہاں کے لوگوں کے عرف کا اعتبار ہوگا[3]

آج کل متعدد منزلوں پر فلیٹ علیحدہ فروخت ہوتے ہیں اس لیے اسی عرف کا اعتبار رہوگا۔

---

[1] سلیم رستم باز شرح المجلہ، ص ۱۱۳ ؛

[2] مجلہ مادہ ۲۳۰ ،

[3] سلیم رستم باز شرح المجلہ، ص ۱۱۳ ؛

فقہاء نے کہا ہے کہ گھر کی فروخت میں بلا ذکر پینے کے پانی، گزرنے کے راستے، اور پانی گزرنے کے راستے کی سہولتیں داخل نہیں ہیں[1]

لیکن علامہ ابن عابدین نے فتویٰ دیا کہ ہمارے یہاں کے عرف میں گھر کی فروخت میں حق الشرب داخل ہے[2] اور یہی ہمارے یہاں کے شہروں کا رواج ہے کہ گھروں میں پانی کے نلکے نصب ہوتے ہیں اور بایں صورت وہ گھر کی فروخت میں داخل ہوتے ہیں۔

۶ - از روئے شریعت معاملہ فروخت کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ قیمت معلوم و متعین ہو یا سامنے موجود ہو، لیکن جو کرنسی کسی شہر میں مروج ہو اور اس کی نوعیت اور قیمت معلوم و متعارف ہو تو معاملہ کرتے وقت اس کے تفصیلی تعین کی ضرورت نہیں رہے گی کہ عرف نے اس کی کیفیت اور نوعیت متعین کر دی ہے۔ اور کسی ملک میں مختلف کرنسیاں مروج ہوں تو معاملہ میں عدم ذکر کی صورت میں اسی کا اعتبار ہوگا، لیکن اگر کئی کرنسیاں یکساں مروج ہوں تو معاملہ میں عدم ذکر کی صورت میں بیع (فروخت) فاسد ہو جائے گی[3]

۷ - مکان کے کرایوں اور مزدوروں کی اجرتوں اور کام کے معاوضوں کو اگر معاملہ میں طے نہ کیا گیا ہو تو ان کا فیصلہ عرف سے ہوگا[4]

۸ - اگر باپ نے بیٹی کو جہیز دیا اور بعد میں اختلاف ہوا کہ باپ نے کہا

---

[1] المجلہ مادہ ۲۳۵ ؛

[2] ابن عابدین ۴، ۱۳۶ ،

[3] مجلہ مادہ ۲۴۰ ،

[4] مجلہ مادہ ۴۶۶ - ۴۸۳ ؛

کہ میں نے سامان بطور عاریت دیا تھا اس لیے اسے واپس کیا جائے اور بیٹی نے کہا کہ بطور ملکیت دیا تھا اس لیے اسی کا ہے یا اگر بیٹی مر گئی اور میراث کے سلسلے میں یہ اختلاف باپ اور داماد کے درمیان ہوا تو اس بارے میں عرف و عادت سے فیصلہ ہوگا کہ اگر اس حیثیت کا باپ اس طرح کا جہیز بیٹی کو بطور ملکیت دیا کرتا ہے تو یہ جہیز بیٹی کی ملکیت ہوگا۔ اور اس کے مرنے کے بعد اس میں شوہر کا حصّہ ہوگا ورنہ بصورت دیگر یہ جہیز عاریت متصور ہوگا اور باپ کو دلایا جائے گا[1]

۹۔ ہر طرح کی تحریروں، رسیدوں اور چیک میں عرف و عادت کا اعتبار ہوگا اور ان کے "واضح اور مرسوم" ہونے کی صورت میں وہ زبان سے کہے گئے الفاظ کی طرح معتبر ہوں گے واضح سے مراد یہ ہے کہ تحریر ایسی ہو جو پڑھی جا سکے، یعنی اگر کسی نے انگلی سے ہوا میں لکھ دیا تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور مرسوم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ رسوم اور عادت کے مطابق ہو۔ مثلاً تحریر میں کے لیے ضروری ہے کہ کاغذ پر لکھی گئی ہوں بعنوان مذکور ہو، مرسل اور مرسل الیہ کے نام مذکور ہوں اور مرسل کی مہر لگی ہو یا اس کے دستخط موجود ہوں۔

ہڈی اور درخت کے پتے اور کھال پر لکھی ہوئی تحریر کا آج کل کے عرف کے مطابق اعتبار نہیں ہے اور دور جدید کے عرف میں مرسل کے نام کی بھی ضرورت نہیں ہے بلکہ مرسل الیہ کا نام اور تحریر کے نیچے مرسل کے دستخط کافی ہیں اور رسید اور چیک میں صرف دستخط کافی ہیں اور اعتراف و اقرار کے الفاظ کی بھی ضرورت نہیں ہے کہ دستخط ہی عرف کی رو سے تسلیم و رضا ظاہر کر دیتے ہیں[2]

عرف عام:

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ۔۔۔۔

---

[1] المجلہ مادہ، ۶۹،

[2] فی ثوبہ الجدید، ۸۶۶ - ۸۶۹۔

"ھو ما تعاملہ عامۃ اھل البلاد سواء کان قدیما او حدیثا"[1]

(وہ عرف جس پر ممالک اسلامیہ کے عام لوگوں کا عمل ہو خواہ قدیم ہو یا جدید)

بہر حال عرف عام یہ ہے کہ ایک ملک کے تمام شہری اس پر متفق ہوں عرف عام کی مثال میں فقہاء بالعموم استصناع کی صورت پیش کرتے ہیں کہ کوئی شئے آرڈر دے کر بنوائی اب اس کا رواج عام ہے اور بڑے بڑے کارخانے تک اس اصول پر بنتے ہیں کہ پہلے معاملہ کر لیا جاتا ہے اور بعد میں وہ شے وجود میں آتی ہے جبکہ شرعی لحاظ سے یہ بیع الیس عندہ کے ذیل میں آتی ہے لیکن عرف عام ہونے کی بنا پر اور کثرت تعامل سے اس میں سے غرر کا اندیشہ دور ہو گیا، اس لیے اسے جائز قرار دیا گیا اور کہا گیا کہ۔

"ان القیاس عدم جوازہ لکنا ترکنا القیاس بالتعامل بہ من غیر نکیر من احد من الصحابۃ ولا من التابعین ولا من علماء کل عصر و ھذہ حجۃ یترک بھا القیاس"[2]

(قیاس کے لحاظ سے بیع استصناع کو جائز نہیں ہونا چاہیے لیکن ہم نے قیاس کو اس لیے ترک کر دیا کہ اس پر مسلسل تعامل ہے اور صحابہ تابعین اور کسی بھی دور کے فقہاء نے اس پر اعتراض نہیں کیا اسی دلیل سے قیاس کو ترک کر دیا گیا)

اس طرح فقہاء دخول حمام کی مثال دیتے ہیں کہ حمام (Bath Room)

---

[1] ابن عابدین، ۱۶۶،

[2] مجیب اللہ، ۱۳۵ - ۱۳۶،

میں جانے کی ایک مقررہ اجرت ہے لیکن کوئی شخص جاکر زیادہ وقت اور زیادہ صابن اور پانی استعمال کرتا ہے جبکہ دوسرا شخص کم استعمال کرتا ہے، اس کو بھی بربنائے عرف درست قرار دیا گیا۔

قیمتی برتنوں میں جو اشیاء بطور ہدیہ بھیجی جاتی ہیں ان کے واپس کردینے اور ڈبوں اور ٹوکروں میں جو اشیاء بھیجی جاتی ہیں ان کے واپس نہ کرنے کا مدار بھی یہی عرف عام ہے[۱]

فقہائے احناف کہتے ہیں کہ عرف عام کی بناپر قیاس کو ترک کردیا جائے گا اور اسے استحسان عرف کہتے ہیں اور اگر عام ظنی ہو اس کی تخصیص بھی عرف عام سے ہو جاتی ہے نص ظنی کے عموم کو عرف سے ترک کردینے کی مثال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا لیکن جمہور فقہائے احناف اور مالکی فقہاء کہتے ہیں کہ ہر وہ شرط جائز ہے جسے عرف معتبر قرار دیتا ہو۔

عرف خاص:

عرف خاص وہ ہے جو کسی خاص مقام اور طبقہ میں مشہور ہو جیسے تاجروں اور کسانوں کا عرف، یہ عرف نص کے بالمقابل تو قابل تسلیم نہیں ہوگا لیکن ایسے قیاس کے بالمقابل تسلیم کیا جائے گا جس کی علت نص قطعی سے یا نص قطعی کے مشابہ نص سے ثابت نہ ہو۔

عراق میں دابہ گھوڑے کو کہتے ہیں حالانکہ اس کے معنی زمین پر چلنے والے جانور کے ہیں، بعض ملکوں میں کئی منزلہ مکانات ہوتے ہیں وہاں فروخت کرنے اور کرائے پر دینے میں لفظ شرط میں داخل ہے۔ اسی طرح تمام علوم وفنون کے اصطلاحات بھی عرف خاص میں شمار ہوں گے[۲]

---

[۱] ابوزہرہ، جلد دوئم، صفحہ ۲۷۴،

[۲] مجیب اللہ ندوی، ص ۱۳۶،

اصل بات یہ ہے کہ عرف خاص بہت ہی متنوع ہے اس کی بے شمار صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کیونکہ مصالح انسانی بدلتی ہیں اور ان مصالح کے حصول کے ذرائع بھی تغیر پذیر رہتے ہیں اسی طرح انسانی ضروریات اور تعلقات کی بھی نت نئی شکلیں پیدا ہوتی رہتی ہیں[۱]

---

[۱] مصطفی زرقاء، فی ثوبہ الجدید، جلد دوئم، ص ۸۳۹۔

عرف اور ادلۂ شرعیہ میں تعارض

عدم تعارض کی صورت

یہ پہلے ہی وضاحت ہو چکی ہے کہ اگر کسی معاملہ میں نص شرعی موجود نہ ہو تو عرف کو سلطان مطلق اور سیادت تامہ حاصل ہو گی کہ ایسا کرنا مصلحت تقنین اور مصالح مرسلہ کے مطابق بھی ہے اور حکمت التشریع کا ایک رہنما اصول بھی۔ لیکن اگر عرف میں اور ادلۂ شرعیہ میں تعارض ہو تو کن صورتوں میں ادلۂ شرعیہ (Sources of Law) کو ترجیح ہو گی اور کن صورتوں میں عرف کو ترجیح ہو گی جو کہ اصل اور بنیادی ماخذ قانون نہیں ہے بلکہ تمہیدی اضافی اور فرعی ماخذ قانون ہے۔

فقہائے کرام کی عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اختلاف و تعارض کی بالعموم تین صورتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ نص خاص اور عرف کا تعارض

۲۔ نص عام اور عرف کا تعارض

۳۔ اجتہاد فقہاء اور عرف کا تعارض

نص خاص اور عرف کا تعارض :

اگر کسی معاشرے کے لوگ عادی اعمال میں یا تمدنی معاملات میں کسی عرف کے عادی ہوں لیکن اس عرف کے برخلاف واضح نص موجود ہو، جس کی رو سے وہ حکم ممنوع ہو تو اس صورت میں عرف کو ترک کر کے نص کو ترجیح دی جائے گی اور نص کا کوئی اعتبار نہ ہو گا اور نہ وہ کسی درجے میں قابل قبول ہو گا اور نہ اس پر کوئی فیصلہ ہو گا خواہ وہ عرف خاص ہو یا عام اور خواہ عرف نص کے بعد وجود

میں آیا ہو یا پہلے سے موجود ہو۔[1]

یہ تبدیلی و فرق کبھی معاملات کے امور میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً نکاح میں فطری تعلق سے قبل نصف مہر کی ادائیگی یا کسی جگہ یہ دستور ہوتا ہے کہ فلاں چیز کو نقد ہی فروخت کرتے ہیں تو ان تمام معاملات میں شریعت اسلامی ان کا لحاظ کر کے فیصلہ کرے گی۔

کبھی یہ اختلاف خارجی امور کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً بلوغ کی عمر تعیین میں مختلف ملکوں اور مختلف مقامات کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔[2]

عادتوں کے فرق پر احکام کے فرق کی اساس :

عادتوں اور عرف کی تبدیلی اور ان کے فرق پر احکام کی تبدیلی اور فرق کا مطلب اصل خطاب میں تبدیلی نہیں ہے کیونکہ شرعی احکام دائمی اور ابدی ہیں۔ درحقیقت اس اختلاف کا مطلب یہ ہے کہ جب عادتوں میں فرق و اختلاف ہو تو ہر عادت کے لیے منفی یا مثبت حکم شریعت سے اخذ کرنا چاہیے اور اس کے مطابق فیصلہ ہونا چاہیے۔ مثلاً بچہ جب تک بالغ نہیں ہوتا اس پر تکلیف شرعی عائد نہیں ہے۔ جب وہ بالغ ہو گا مکلف ہو جائے گا اور بلوغ میں عادات اور تجربات کو پیش نظر رکھا جائے گا جو مختلف مقام پر مختلف ہو سکتے ہیں تو درحقیقت حکم کا یہ فرق اصل شریعت میں نہیں ہے بلکہ خود عادت اور مشاہدہ میں ہے۔[3]

ابن عابدین فرماتے ہیں :

" اگر عرف، شرعی دلیل سے پوری طرح برخلاف ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک کرنا لازم آتا ہو تو بلاشبہ اس عرف کو

---

[1] زرقاء ، ص ۸۶۹ ،

[2] الشاطبی ، جلد ۱ ، ص ۲۸۴ - ۲۸۵ ،

[3] الشاطبی ، جلد ۲ ، ص ۲۸۵ - ۲۸۶ ،

رد کر دیا جائے گا ۔ جیسے لوگ اگر شراب اور سود کو اپنا عرف بنا لیں تو بہرحال یہ امور حرام ہی رہیں گے[1]

عبدالوہاب خلاف فرماتے ہیں کہ ۔

"واما العرف الفاسد المخالف لاصل شرعی اوحکم ثابت بالنص فلا یراعیه المجتهد فی اجتهاده وفتواه ولا القاضی فی قضاءه"[2]

(عرف فاسد جو کسی شرعی اصول کے برخلاف ہو یا نص سے ثابت شدہ حکم کے معارض، مجتہد اپنے اجتہاد میں اور عدالت اپنے فیصلہ میں اسے مدنظر نہیں رکھے گی ۔)

"ان العرف اذا کان مخالفا لادلة الشرع واحکامه الثابتة التی لا تتغیر باختلاف البیئات والعادات والعصور لا یلتفت الیه ولا یحتج به بل یجب الغاوه لانه عرف فاسد"[3]

(عرف اگر ادلہ شرعیہ کے مخالف ہو اور ان ثابت شدہ احکام کے برخلاف ہو جو ماحول عادت اور زمانے کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتے تو اس عرف کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اسے مدنظر رکھا جائے گا، بلکہ ایسے عرف فاسد کو ختم کر دیا جائے گا ۔)

اسی اصول کی بناء پر شریعت اسلامیہ نے شراب اور سود سے منع فرمایا،

---

[1] نشر العرف، ص ۱۱۶،

[2] مصادر التشریع الاسلامی، ص ۱۴۲،

[3] شاذلی، المدخل، ص ۲۲۱،

بیت اللہ کا برہنہ طواف کرنے سے روکا اور بہت سے اعمال اور معاملات سے منع فرمایا حالانکہ وہ اسلام سے قبل کے جاہلی رسم و رواج کا حصہ تھے، چنانچہ بیع منابذہ، بیع ملامسہ، بیع بالقار الحجر، بیع الملاقیح، بیع ضربۃ القانص والغائص سے منع کر دیا گیا ۔ حالانکہ یہ سب رواج اسلام سے قبل عربوں میں موجود تھے ۔ لیکن اسلام نے ان سے منع کر دیا اب اگر اس طرح کی کوئی شئے جس سے اسلام نے منع کر دیا ہو کسی سوسائٹی کا عرف بن جائے تو اس عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔

خلاصہ کلام یہ کہ عرف وہاں معتبر ہوگا جہاں نص موجود نہ ہو، ورنہ اگر نص موجود ہو اور اس کے معارض عرف کو قانون کا درجہ دیا جاتا ہے تو ۔

"تنقلب الاعراف علی الزمن اسس التشریع کلها راسا علی عقب فتنقرض الشریعة بنانا وتصبح اثر البعد عین"[1]

(وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عرف ہی شریعت کی اساس بن جائے گا اور سارا معاملہ منقلب ہو کر شریعت ختم ہو جائے گی اور اس کے آثار ہی باقی رہ جائیں گے ۔)

استثناء کی صورت :

اگر نص وقت صدور عرف پر قائم ہو تو یہ نص عرفی ہوگی اور عرف کے تبدیل ہونے سے اس نص کا حکم تبدیل ہو جائے گا لیکن کسی نص کے عرفی ہونے کے بارے میں نقطہ نظر مختلف ہو سکتا ہے اور اس بارے میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے کہ آیا عرف کی تبدیلی نص کے اس حکم کو تبدیل کرے گی یا نہیں؟

اس کی مثال "مسئلہ مقیاس الاموال الربویہ"، ہے کہ سونے چاندی اور چار غذائی اشیاء کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ اتحاد جنس کی صورت میں ان کا تبادلہ مثلاً بمثل یداً بید، سواء بسواء ہونا چاہیے ۔ حدیث

---

[1] الزرقاء، ص ۸۷۹ - ۸۸۳

میں سونا چاندی وزنی اشیاء بیان ہوتی ہیں ۔ اور باقی اشیاء کیلی بیان ہوئی ہیں ۔ جمہور فقہاء اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ اشیاء حدیث کے بیان کے مطابق وزنی اور کیلی رہیں گی اور عرف کے بدل جانے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ یعنی گندم کے گندم سے تبادلہ میں تساوی (مساوات) باعتبار پیمائش لازم ہوگی ۔ باعتبار وزن نہیں ، حالانکہ اب گندم (اور دیگر اشیاء) وزن کے ساتھ فروخت ہوتی ہیں[1]

امام ابو یوسفؒ کی رائے

لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تمام قابل مبادلہ قابل قرض اور قابل فروخت چیزوں میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا ۔ یعنی خرید و فروخت اور تبادلہ میں جو طریقہ بھی عام طور پر رائج ہوگا اسی کے مطابق ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہوگا ، حتیٰ کہ وہ چھ چیزیں جن کے بارے میں صراحتاً ارشاد نبوی موجود ہے ان کے تبادلہ میں بھی عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ کا تبادلہ اگر ان کے ہم جنس سے کیا جائے تو ان میں تساوی کا ہونا بھی ضروری ہے ۔ اب یہ تساوی اور برابری خواہ وزن کے ذریعے ہو یا کیل (پیمانہ) کے ذریعے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چونکہ سونا اور چاندی کو تول کر اور باقی چیزوں کو ناپ کر بیچنے کا رواج تھا ، اس لیے آپ نے اس عرف مطابق سونے اور چاندی کو وزنی اور باقی چیزوں کو کیلی قرار دیا ۔ آپ کے حکم کا مقصد اور منشا یہ تھا کہ عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ پیدا ہونے پائے ۔ اب یہ مقصد یعنی عدم تساوی خواہ وزن کے ذریعے پورا ہو یا کیل کے ذریعے ، اس سے آپ کے حکم کا تعلق براہ راست نہیں ہے بلکہ بالواسطہ ہے ۔ اگر آپ کے زمانے میں سونے اور چاندی کے لیے کیل اور دوسری اشیاء کے لیے وزن ، تساوی کا معیار ہوتا تو آپ وہی اختیار فرماتے ۔ اس رائے کو فقہائے احناف میں سے

---

[1] الزرقاء ، ۸۸۴ ـ ۸۸۶

ابن ہمام اور سعدی آفندی وغیرہ نے ترجیح دی ہے ۔ اور تعامل پوری امت کا اسی پر ہے ۔ فقہ کی تمام اہم کتابوں میں تفصیل موجود ہے ۔ صاحب ردالمحتار لکھتے ہیں ۔

"وعن الثانی اعتبار العرف مطلقاً ورجحه الکمال وخرج علیه سعدی"[1]

(امام ابو یوسفؒ مطلقاً عرف کا اعتبار کرتے ہیں ، اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی ہے اور سعدی آفندی نے اس کے مطابق بہت سے دلایل کی تخریج کی ہے ۔)

علامہ شامی صاحب ردالمحتار اور ابن ہمام کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

"ان المعتبر العرف الطارئ بانه لایخالف النص بل یوافقه لان النص علی کیلیة الاربعة و وزنیة الذهب والفضة مبنی علی ماکان فی زمن رسول الله صلی الله علیه وسلم من کون العرف کذالك حتی لوکان العرف اذ ذالك بالعکس لورد النص موافقاً له ولو تغیر العرف فی حیاته صلی الله علیه وسلم لنص علی تغیر الحکم وملخصه ان النص معلول بالعرف فیکون المعتبر هو العرف فی ای زمان کان"[2]

(وہ عرف طاری معتبر ہے جو نص کے خلاف ہونے کے بجائے اس کے موافق ہو ، چار چیزوں کی کیلیت اور سونے اور چاندی

---

[1] فی ثوبه الجدید ، ص ۸۸۵ ـ ۸۸۶ ، مجیب اللہ ندوی ، ص ۴۲

[2] ردالمختار ، جلد چہارم ، ص ۲۸۱ ،

کی وزنیت اس پر مبنی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہی عرف تھا چنانچہ عرف اگر اس کے برعکس ہوتا تو آپ کا حکم اسی کے مطابق ہوتا اور اگر آپ کے زمانے ہی میں یہ عرف بدل جاتا تو آپ اس بدلے ہوئے عرف کے مطابق حکم دیتے۔ خلاصہ یہ کہ منصوص حکم کی علت عرف ہے۔ اس لیے اس میں عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا خواہ کوئی بھی زمانہ ہو)

امام ابویوسفؒ کی اس رائے سے معلوم ہوا کہ اگر شریعت کا کوئی حکم خاص معلول بالعرف ہو تو عرف کے بدلنے سے اس کی صورت بدل جائے گی۔

جب منصوص حکم کے بارے میں امام ابویوسفؒ کی رائے یہ ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں تو بدرجہ اولیٰ عرف و رواج کا لحاظ کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

اسلامی قانون سازی میں امام ابویوسفؒ کی رائے کی اہمیت

۱۔ امام ابویوسفؒ کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے معاملات و مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون کے قریب تر لایا جا سکتا ہے اور بہت سی برائیوں کا سد باب ہو سکتا ہے۔ ان کی اس رائے میں امت کے لیے جو تیسیر ہے اس پر علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں۔

"فلو تعارف الناس بیع الدراھم بالدراھم واستقرضوھا بالعدد کما فی زماننا لایکون مخالفاً للنص فاللہ تعالیٰ یجزی الامام ابویوسف عن اھل الزمان خیر الجزاء"[1]

(اگر لوگ سکے کو سکے سے گن کر بیچنے یا قرض لینے دینے کے عادی

۱ نشر العرف، ص ۱۱۸،

ہو جائیں جیسا کہ اس دور میں ہے تو یہ عمل نص کے خلاف نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام ابویوسفؒ کو تمام دنیا کی طرف سے جزائے خیر دے کہ انھوں نے یہ آسانی پیدا کی)

امام ابویوسفؒ کی رائے پر بعض لوگوں نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا تھا کہ اس سے ترک نص لازم آتا ہے اور ربوا کے جواز کی بھی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان لوگوں کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ نص کی مخالفت نہیں ہے۔ بلکہ موافقت ہے اور اس سے سودی معاملات کا دروازہ کھلا نہیں ہے بلکہ بند ہو گیا ہے۔

"حاشا اللہ ان یکون مراد ابی یوسف ذالک .... فلیس فی اعتبار العادۃ الحادثۃ مخالفۃ للنص بل فیہ اتباع النص فاللہ تعالیٰ یجزاء الامام ابویوسف عن اھل ھذا الزمان خیر الجزاء فلقد سد عنھم باباً عظیما من الربا[1]

(خدا کی پناہ کہ امام ابویوسفؒ کی مراد اس سے یہ ہو ...... نئی اور بدلنے والی عادت کے اعتبار اور لحاظ کرنے سے نص کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ اس سے نص کا اتباع ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام دنیا کی طرف سے امام ابویوسفؒ کو جزائے خیر دے کہ انھوں نے سود کے بہت بڑے دروازے کو لوگوں کے لیے بند کر دیا)

اوپر کچھ مثالیں آ چکی ہیں ایک دو مثالیں اور دی جاتی ہیں جن سے اندازہ ہوگا کہ نص خاص عرف کے تصادم کی صورت میں امام ابویوسفؒ کی رائے پر عمل کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہوتی، بلکہ نص کی روح کو باقی رکھنے کے لیے اس

۱ نشر العرف، ص ۱۱۸،

کے اس قالب کو بدل دیا جاتا ہے جو عرف کی روشنی میں اسے دیا گیا ہے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنواری لڑکی کے سلسلے میں فرمایا۔

"اذنہا صماتہا"
(اس کی خاموشی اجازت ہے)

اس حکم کے بارے میں فقہاء متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم وحیا زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہ اپنی رضامندی کو الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کے بجائے خاموشی ہی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ شرم وحیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے جن کی تعلیم وتربیت سماجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی۔ اب اگر کنواری لڑکیوں کو تعلیم وتربیت کے طریقے بدلنے سے یا سماجی بندھنوں کے ڈھیلے ہونے سے اس کے اظہار میں شرم محسوس نہ ہوتی ہو تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ ثیبہ عورتوں کو یہ رعایت نہیں دی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت عرف معاشرہ ہے۔ اس لیے معاشرے کے عرف کے بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا۔ اور اس کی روح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہے گی۔

۲۔ جن حکومتوں کی طرف سے ہر سال چاندی یا سونے کے سکے جاری ہوتے ہیں ان کے وزن میں اگر کچھ کمی بیشی ہو جائے تو جب تک وہ حکومتیں ہم جنس سکے کو منسوخ قرار نہیں دیتیں وہ چلتا رہتا ہے۔ اور اس کا تبادلہ اور ان سے خرید وفروخت تعداد کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہے۔ باوجودیکہ ان کے وزن میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا۔ اب اگر محض وزن کو سامنے رکھا جائے تو معاملہ کرتے وقت سکے کے سن کا ذکر بھی ضروری ہوگا کہ فلاں سن کے سکے کے مطابق یہ معاملہ کیا جا رہا ہے، اور اگر یہ قید لگا دی جائے تو انتہائی دشواری پیش آئے گی اور شارع کا یہ مقصود بہرحال نہیں ہو سکتا کہ لوگ

اس دشواری میں پڑیں۔ اس لیے امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس تھوڑے سے فرق کو نظر انداز کر کے عرف کے مطابق معاملہ کر لینا صحیح ہوگا گو اس میں معصیت کا ایک پہلو ہے لیکن عرف وضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے علامہ ابن عابدین شامیؒ اس مسئلے پر بحث کر کے آخر میں لکھتے ہیں۔

"وعلی کل فینبغی الجواز والخروج من الاثم عند اللہ تعالی اما لانہ علی العمل بالعرف او للضرورۃ"[1]

(ان تمام صورتوں میں بہتر یہی ہے کہ اس کو جائز قرار دیا جائے اور خدا کے یہاں اس معصیت سے اس کو بری سمجھا جائے یا اس لیے کہ عرف یہی ہے یا اس لیے کہ ضرورت کا اقتضا ہے)

چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف گیہوں اور جو کے تبادلے کے بارے میں یہ حکم فرمایا کہ یہ تبادلہ کیل کے ذریعے ہو اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ پڑوسی ایک دوسرے سے روٹیاں مانگ لیا کرتے ہیں اور گن کر یا اندازہ سے واپس کر دیتے ہیں تو کیا یہ بھی ربا کے حکم میں ہے تو آپ نے فرمایا نہیں۔
لیکن یہ حکم سکوں کے تبادلے تک محدود ہے اگر کوئی شخص چاندی کے سکے سے چاندی یا سونے کے سکے سے سونا خریدنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

"بخلاف ما اذا باعہا بالفضۃ الخالصۃ فانہ لا یجوز الا وزنا"[2]

(اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خالص چاندی اس سے خرید لے تو یہ بغیر وزن کیے ہوئے جائز نہیں ہو سکتا)

---

[1] نشر، ص ۱۲۰،
[2] نشر العرف ص ۱۲۱،

یہاں اگر " الضرورات تبیح المحظورات " کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے ۔ یعنی " الضرورات تقدر بقدرھا " ، ضرورت کے بقدر بھی اس کا استعمال صحیح ہے ۔ ظاہر ہے کہ تبادلہ میں ایک عمومی ضرورت تھی اور چاندی سونے کی خریداری کی ضرورت کی وہ حیثیت نہیں ہے اب اس کو اگر کوئی شخص کاروبار بنالے تو یہ جائز نہ ہوگا[1]

نص عام اور عرف میں تعارض :

نص عام اور عرف کے مابین تعارض کی صورت میں عرف کی ترجیح اور عدم ترجیح کی گئی صورتیں ہیں ، پہلی صورت یہ ہے ۔

" العرف المقارن لورود النص العام المعارض له "

(جس وقت نص وارد ہوئی ہو اس وقت یہ عرف موجود ہو)

یا

" العرف الحادث بعد النص العام المعارض له "

(عرف نص کے ورود کے بعد وجود میں آیا ہو)

پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار ہے ، دوسرے عرف کا نہیں ابن نجیم کہتے ہیں کہ .....

" العرف الذی تحمل علیه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتاخر "[2]

(جس عرف پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں وہ ہے جو پہلے سے

---

[1] مجیب اللہ ندوی ، ص ۱۵۲ - ۱۵۸

[2] ابن نجیم ، الاشباہ والنظائر ،

موجود ہو اور نص کے مقارن ہو)

نص کے ورود کے وقت موجود عرف یا تو لفظی ہوگا یا عملی ۔

۱ ۔ اگر لفظی ہے تو فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ عرف قبول کیا جائے گا مثلاً بیع ، شراء ، اجارہ ، صیام ، صلاۃ اور حج کے وہی معنی معتبر ہوں گے جو ورود نص کے وقت عرف میں ان کے سمجھے گئے[1]

۲ ۔ عرف عملی یا تعامل اگر نص کے خلاف ہے تو ابن نجیم کہتے ہیں کہ

" التعامل بخلاف النص لا یعتبر "[2]

لیکن بعض فقہاء کے یہاں اس سے نص کی تخصیص ہو سکتی ہے اور اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ یہ عرف عام ہے یا خاص ۔

اجتہاد فقہ حنفی کی رو سے عرف عملی عام سے نص کی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شریعت کا حکم عام جو بظاہر امر متعارف کے خلاف نظر آتا ہے دراصل اس کے خلاف نہیں ہے کہ شارع کا مقصود اس امر متعارف کو اس نص عام میں داخل کرنا نہیں ہے ۔

اسلامی قانون میں یہ اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہوگا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہوگا جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے ۔ بلکہ اس حکم کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہوگا گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر عمل ہوگا[3]

ابن عابدین لکھتے ہیں کہ ۔

---

[1] زرقاء ، ص ۸۸۹

[2] ابن نجیم ، الاشباہ والنظائر

[3] زرقاء ، ص ص ۸۹۰ ،

اگر نص میں اور عرف میں مکمل تضاد نہ ہو بلکہ نص کا حکم عام ہو اور اس کے بعض حصوں سے عرف عام کا تعارض ہو تو اس عرف سے نص میں تخصیص ہو جائے گی اور قیاس ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ استصناع، دخول حمام اور شرب سقا میں اس کی تصریح ہو چکی ہے۔[1]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر موجود کی بیع سے منع فرمایا، یہ نص عام ہے لیکن بیع استصناع عرف بھی ہے اس لیے عرف عام سے اس کی تخصیص ہو گئی۔ جس طرح بیع مسلم کا خود شارع نے استثناء کر دیا۔[2]

نص عام اور عرف خاص میں تعارض کی صورت میں حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عرف خاص میں وہ قوت اور نہیں ہے جو عرف عام میں ہوتا ہے، مزید یہ کہ اگر عرف خاص سے نص کی تخصیص روا ہو تو بعض علاقوں میں تخصیص ہوگی اور بعض میں نہیں ہوگی۔[3]

ابن نجیم کہتے ہیں کہ۔

"والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص"[4]

ابن عابدین نے فرمایا کہ۔

"وان كان العرف خاصا فانه لا يعتبر وهو المذهب"

(حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔)

---

[1] ابن عابدین، ص ۱۱۶

[2] زرقاء، ص ۸۹۲

[3] زرقاء، ص۸۹۳

[4] ابن نجیم،

آگے بیان کرتے ہیں کہ

عرف عام کے برخلاف اگر کسی شہر کے لوگ پسائی میں آٹا دینے کا معاملہ کرنے لگیں تو یہ جائز نہ ہوگا اور نہ اس معاملہ کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے اور تعامل سے اصلاً ترک جائز نہیں ہے جبکہ تخصیص جائز ہے۔ لیکن ہمارے فقہاء نے عرف خاص سے نص کی تخصیص کی اجازت نہیں دی ہے۔ کیونکہ اگر ایک مقام کے تعامل سے نص میں تخصیص کی جائے تو دوسرے مقام کا تعامل اس سے مانع ہوگا اور یہ شک تخصیص سے مانع ہے۔[1]

عرف عملی کے نص کے مخصص قرار دیئے جانے کے بارے میں فقہائے مالکیہ کے مابین اختلاف ہے۔ بہرحال مسلک کے محقق فقہاء اس کے قائل ہیں البتہ قرافی نے اس سے اختلاف کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ۔

"ان العرف العملی لا يصلح لتخصيص اللفظ او تقييده"[2]

مالکی فقہاء کے یہاں عرف کے عام اور خاص ہونے کا امتیاز بھی نظر نہیں آتا۔

اگر نص عام کے معارض عرف بعد میں وجود میں آیا ہو۔

"العرف الحادث بعد النص العام المعارض له" تو بالاتفاق فقہاء یہ عرف نہ تو نص کا مخصص ہو سکتا ہے اور نہ اس کا اعتبار ہے مثلاً

"لا يؤاخذكم الله باللغو فی ايمانكم"

میں "يمين" سے یمین باللہ ہی مراد ہوگی اور آج کل کی طلاق وغیرہ کی قسموں پر یمین کا اطلاق نہیں ہوگا۔ کیونکہ نزول قرآن کے وقت یمین کے یہ معنی تھے اسی اصول کے مطابق فقہاء کی تصریحات کو محمول کیا جائے گا اور عاقدین وقف

---

[1] ابن عابدین، ص ۱۱۶،

[2] مجلہ مادہ، ۵۶۹،

وصیت، بیع، ہبہ، نکاح، کے جو بھی معاملات کریں گے ان کی توضیح اس عرف سے ہوگی جو ان کے معاملہ کے وقت موجود ہے اور اسی سے فیصلہ ہوگا اب اگر کسی نے اپنے لڑکے کو درزی کے یا کسی میکینک کے سپرد کر دیا وہ اسے ہنر سکھائے تو آیا لڑکا جو اس کا کام کر رہا ہے اس کام کی اجرت دے گا یا سکھانے والا جو ہنر سکھا رہا ہے اسے اس فنی تربیت کی اجرت ملے گی۔ اس کا فیصلہ عرف سے ہوگا۔

ابن نجیم فرماتے ہیں کہ۔

"العرف الذی تحمل علیه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتاخر ولذا قالوا لاعبرة بالعرف الطاری"

حاصل کلام یہ کہ اگر عرف عام نص کے ورود کے وقت موجود ہو تو فقہ حنفی میں اس سے نص کی تخصیص نہیں ہوگی بلکہ نص کے عموم کا اعتبار ہوگا۔ مگر اس عرف کا اعتبار ہوگا جس سے معارض نص کی علت زائل ہو جائے اگرچہ وہ عرف بعد میں وجود میں آیا ہو۔ اس کے اعتبار کی دو صورتیں ہیں۔

الف۔ نص شرعی کی علت وقت ورود کے عرف پر مبنی ہو۔ ایسے عرف کی تبدیلی پر نص کا حکم بھی تبدیل ہو جائے گا اگرچہ نص اسی موضوع کے ساتھ خاص ہو یہ امام ابویوسفؒ کی رائے ہے اور زیادہ مضبوط اور مدلل ہے۔

ب۔ نص شرعی میں کوئی علت وضاحتاً موجود ہو یا بطریق اجتہاد مستنبط کی گئی ہو، عرفِ نو اگر اس علت کو ختم کر دے تو اس حالت میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ نص کے برخلاف ہو، کیونکہ عرف کی نص سے یہ مخالفت ظاہری ہے حقیقی نہیں ہے کہ عرف کی بنا پر علت ہی ختم ہو گئی ہے اور

"الحکم الشرعی یدور مع علته فیثبت عند ثبوتها وینتفی بانتفائها"[1]

---

[1] فی ثوبہ الجدید، ص ۹۰۰

(حکم شرعی کا مدار اس کی علت ہوتی ہے علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے اور علت کے ختم ہو جانے سے حکم رفع ہو جاتا ہے)

عرف پر حکم شرعی کی علت کے مدار ہونے اور عرف نو سے علت ختم ہو کر بر بنائے عرف نص شرعی کے تخصیص ہو جانے کے متعدد فقہی شواہد موجود ہیں۔ جن میں سے ہم بعض ذکر کرتے ہیں۔

شاہد اول:

فقہائے احناف معاملات میں شرط فاسد کے بیان میں کہتے ہیں کہ۔۔۔۔

"ان الشرط المفسد لعقد المعاوضة هو کل شرط تشترط فیه منفعة خارجة عن الحکم الاصلی للعقد وعما یلائمه"

(کسی عقد عوض کی شرط فاسد ایسی شرط ہے جس سے معاملہ کے اصل اور اس کے موزوں حکم کے علاوہ کسی اور خارجی منفعت کی شرط لگائی گئی ہو)

کیونکہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا لیکن فقہاء حنفیہ نے معاملہ کی شرائط میں سے دو شرائط کا استثناء کیا ہے۔ ایک وہ شرط جس کا نص میں جواز مذکور ہوا ہو جیسے شرط خیار اور دوسری وہ شرط جو از روئے عرف لوگوں میں متعارف ہو۔

چنانچہ حنفی فقہاء نے بیع وفا کے جواز کا قول اختیار کیا ہے حالانکہ اس کی اصل شرط فاسد ہے وجہ یہ ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کہ آپ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا میں ممانعت کی علت نزاع کے سبب کو ختم کرنا ہے۔ چونکہ بیع وفا میں معلوم اور مالوف ہونے کی بنا پر نزاع کا سبب باقی نہیں رہا، اس لیے علت کے ختم ہو جانے سے وہ ممانعت کے حکم سے خارج ہو گئی اور بعد میں وجود میں آنے والے عرف نے نص کی تخصیص کر دی ہے۔ اس اصول کے اجراء کے لیے

یہ شرط نہیں ہے کہ عرف عام ہو بلکہ عرف خاص سے بھی یہ تخصیص ہو سکتی ہے[۱]

شاہد ثانی :

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ روٹیاں گن کر قرض لینا اور گن کر انہیں واپس کر دینا درست ہے کیونکہ یہ صورت پڑوسیوں کے مابین باہم متعارف ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ قرض دی جانے والی روٹیوں اور واپس لی جانے والی روٹیوں کا وزن بالعموم یکساں نہیں ہوتا اور آٹا مال ربوی ہے جس میں وزن کا برابر ہونا ضروری ہے ورنہ ربا ہو جائے گا۔ جو کہ حرام اور ربا کی موجودگی میں عقد باطل ہو جاتا ہے۔

مگر روٹیوں کا لین دین متعارف ہے اور اس میں وزن کی طرف لینے اور دینے والوں کی توجہ نہیں ہوتی، اور نہ ہی ربا مقصود ہوتا ہے اور نہ ربا اس صورت میں متحقق ہے۔ یعنی ممانعت کی علت ربا یہاں موجود نہیں رہی اور اس طرح اس علت کو عرف نے ختم کیا ہے اس لیے یہاں عرف کا لحاظ کرتے ہوئے روٹیوں کا باہمی لین دین جائز ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

شاہد ثالث :

علامہ ابن عابدینؒ اپنے مشہور رسالہ "نشر العرف" میں فرماتے ہیں کہ اگر ایک ہی نوع کے (سونے چاندی کے) سکے کئی طرح کے ہوں اور ان میں وزن کا فرق ہو تو معاملات میں وزن کے فرق کا خیال نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ربا نہیں ہوگا کیونکہ ان کی قیمت میں فرق نہیں ہے اور لوگ عرف کے لحاظ سے ان کی پر نظر رکھتے ہیں ان کے وزن کی طرف توجہ نہیں دیتے، تو گویا اس عرف سے علت ربا منتفی ہو گئی[۲]

---

[۱] فی ثوبہ الجدید، ص ۹۰۱ ۔ ۹۰۳

[۲] فی ثوبہ الجدید، ص ۹۰۴

اجتہادات فقہاء اور عرف کا تعارض :

نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلے میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو یہ اجتہاد و قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے یا استحسان اور استصلاح کے ذریعہ عرف خواہ قدیم ہو یا حادث عرف کو اجتہادی اور قیاسی مسائل پر ترجیح ہوگی۔

ابن ہمام کہتے ہیں کہ۔

"ان العرف بمنزلة الاجماع شرعا عند النص"

(نص کی عدم موجودگی میں عرف کی حیثیت شرعی اجماع کی سی ہے)

ابن عابدین کہتے ہیں کہ۔

"ان لم یخالفه من کل وجه او کان الدلیل قیاساً فان العرف معتبرا"[۱]

(اگر عرف من کل الوجوہ نص کا معارض نہ ہو یا حکم قیاسی ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر آگے لکھتے ہیں۔

اگر عرف ظاہر الروایہ کا معارض ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فقہی مسائل یا تو صراحتاً کتاب و سنت کے نص سے ثابت ہوں تو اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے اور جو مسائل اجتہاد اور قیاس سے ثابت ہوں تو مجتہد جن مسائل کا استنباط کرتا ہے ان میں بیشتر اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں چنانچہ اگر وہ کسی دوسرے عرف کے زمانہ میں موجود ہو تو اس نے جو کچھ کہا ہے خود ہی وہ اس کے خلاف فتویٰ دے، اس بنا پر اجتہاد کے شرائط میں یہ شرط بھی ہے کہ مجتہد لوگوں کی عادات اور اعراف سے واقف ہو کہ بہت سے احکام عرف کے بدل جانے سے بدل جاتے

---

[۱] ابن عابدین، ۱۱۶،

ہیں اور اگر اس تبدیلی کے ساتھ حکم اجتہادی نہ بدلے تو اس سے مشقت اور لوگوں کی تکلیف میں اضافہ ہوگا اور یہ بات شریعت کے ان اصولوں کے برخلاف ہوگی جو اس نے تخفیف و آسانی اور دفع ضرر اور فساد کے مٹانے کے لیے بنائے ہیں تاکہ دنیا کا نظام بہتری پائیداری اور قانونی اچھائی کے ساتھ چل سکے ، چنانچہ مشائخ حنفیہ نے قدیم حنفی فقہاء کے بے شمار مجتہدات کے خلاف رائے اختیار کی ہے[1]

قیاس پر عرف کی ترجیح فقہائے حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں استحسان متصور ہوتی ہے اور عرف کو استصلاح پر بھی ترجیح حاصل ہے[2]

اجتہاد سابق پر عرف کو ترجیح دینے کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں . . . .

۱ - امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی فروخت ناجائز تھی کیونکہ اس وقت یہ معمولی کیڑے مکوڑے متصور ہوتے تھے - لیکن امام محمدؒ نے جب اپنے دور میں ان کی بیع و شراء کا تعامل دیکھا تو انھوں نے ان کے مال ہونے اور بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیا -

۲ - تقاضائے قیاس تو یہ ہے کہ عدالت ہر دعویٰ کو سنے لیکن اگر کوئی عورت صحبت کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اسے مہر معجل ادا نہیں ہوا تو یہ دعویٰ قابل سماع نہیں ہوگا اس لیے کہ عرف یہ ہے کہ مہر معجل شب زفاف سے پہلے ادا ہوتا ہے -

۳ - قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مطالبہ جب تک صاحب مطالبہ یا اس کے وکیل یا قائمقام کو نہ دیا جائے اس وقت تک وہ ادا نہ سمجھا جائے لیکن فقہاء نے کنواری یا باکرہ کے بارے میں یہ قیاس ترک کر دیا ہے کہ اگر اس کا

---

[1] ابن عابدین ، ص ۱۲۵

[2] زرقا - ، ص ۹۰۹

باپ یا دادا وصول کرے تو ادا ہو جائے گا - اور بیوی کو شوہر سے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا اگرچہ اسے نہ ملا ہو -

---

عرف اور تغیر زمان

عرف اور قرائن عرفیہ :

قرائن قرینہ کی جمع ہے اور اس سے مراد ہر وہ ظاہری نشانی ہے جو کسی مخفی شئے سے وابستہ ہو اور اس پر دلالت کرتی ہو۔

فقہائے کرام نے قرینہ کے بارے میں اس آیت سے استدلال کیا ہے .....

" ان فی ذالک لآیات للمتوسمین "[1]

(اس میں بڑی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو صاحب فراست ہیں)

نیز حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ سے متعلق یہ آیت قرینہ کے بارے میں بڑا واضح ثبوت ہے۔

" وشھد شاھد من اھلھا ان کان قمیصہ قد من قبل فصدقت وھو من الکاذبین وان کان قمیصہ قد من دبر فکذبت وھو من الصادقین "[2]

(اس عورت کے اپنے کنبہ والوں میں سے ایک شخص نے قرینہ کی شہادت پیش کی کہ اگر یوسفؑ کا قمیض آگے سے پھٹا ہو تو عورت سچی ہے اور یہ جھوٹا، اگر اس کا قمیض پیچھے سے پھٹا ہو تو عورت جھوٹی ہے اور یہ سچا)[3]

---

[1] القرآن ، سورۃ الحجر : ۷۵

[2] القرآن ، سورۃ یوسف : ۲۶ - ۲۷

[3] نشر العرف ، ص ۱۲۸ ،

قرائن اپنے مدلولات پر مختلف نوعیتوں کے ساتھ دلالت کرتے ہیں یعنی ان کی یہ دلالت کبھی زیادہ موثر اور قوی ہوتی ہے اور کبھی کمزور اور غیر موثر۔ موثر ہونے کی صورت میں بعض اوقات تاثیر میں اس قدر گہرائی ہوتی ہے کہ قرینہ قطعی دلالت کا حامل بن جاتا ہے۔ مثلاً راکھ اور دھواں، آگ کے وجود پر اس طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان کی یہ دلالت مکمل تاثیر کی حامل اور قطعی ہوتی ہے کہ دھواں اور راکھ دیکھنے کے بعد کسی کو عدم نار کا شائبہ بھی نہیں رہتا۔ قرینہ کی بعد ازاں دو اقسام ہیں

قرینہ عقلیہ اور قرینہ عرفیہ

" قرینہ عقلیہ " یہ ہے کہ قرینہ کے درمیان اور اس مدلول کے درمیان ایسی نسبت ہو کہ عقل اس نسبت کا ادراک لازماً کرتی ہو، اور خود بخود ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہو جیسے جس شخص پر چوری کا الزام ہو، اس کے پاس چوری کا سامان پایا جائے دریں صورت چوری کے سامان کا متہم کے پاس پایا جانا ایک لازمی قرینہ عقلیہ ہے کہ ذہن خود بخود اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ جس کے پاس سامان سرقہ موجود ہے وہی سارق ہے۔

" قرینہ عرفیہ " یہ ہے کہ اس قرینہ کے درمیان اور اس کے مدلول کے درمیان موجود نسبت عرف یا عادت پر قائم ہو اور اسی عرف و عادت سے اس مدلول کے وجود یا عدم کا پتہ چلتا ہو اور عرف کے بدل جانے سے یہ مدلول تبدیل ہو جاتا ہو۔ جیسے عید الاضحیٰ سے قبل مسلمان کا قربانی کا جانور خریدنا، کہ یہ قرینہ عرفی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس شخص نے یہ جانور قربانی ہی کے لیے خریدا ہے اور سونار کا زیور خریدنا اس امر پہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے یہ زیور تجارت کے لیے خریدا ہے اور یہ دلالت قرینہ عرفیہ کی دلالت ہے۔[1]

---

[1] الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ، جلد اول ، ص

قرائن پر فقہاء کا اعتماد :

فقہ اسلامی نے قرائن کی ہر دو اقسام پر اعتماد کیا ہے اور ان کو معاملات قضاء میں مختلف درجوں میں اثباتی دلائل متصور کیا ہے چنانچہ المجلہ میں ہے کہ۔

" احد اسباب الحکم القرینۃ القاطعۃ "[1]

(قرینہ قاطعہ فیصلہ کے اسباب میں سے ایک ہے)

اس کے بعد اگلی دفعہ میں ہے کہ ۔

" القرینہ القاطعہ ھی الامارۃ البالغۃ حد الیقین مثلا اذا خرج رجل من دار خالیۃ خائفا مدھوشا فی یدہ سکین ملوثۃ بالدم فدخلت الدار فی الحال وشوھد فیھا رجل مذبوح فی ذالک الوقت فلا یشتبہ فی ان قاتلہ ھو ذالک الرجل ولا یلتفت الی الاحتمالات التی ھی محض توھم کالقول ان الرجل ربما قتل نفسہ "[2]

(قرینہ قاطعہ حد یقین تک پہنچی ہوئی علامت ہے مثلاً کوئی شخص کسی خالی گھر سے خوفزدہ اور گھبرایا ہوا نکلا اور اس کے ہاتھ میں خون آلود چھرا تھا اسی وقت گھر میں داخل ہو کر مشاہدہ کیا گیا کہ ایک شخص اسی وقت کا مذبوح پڑا ہے تو اس امر میں کوئی شبہ نہیں رہے گا کہ اس کا قاتل یہی شخص ہے اور ان احتمالات کی جانب التفات نہ کیا جائے گا جو محض توہم ہوں جیسے یہ احتمال کہ

---

[1] المجلہ مادہ ، ۱۷۴۰

[2] المجلہ ، مادہ ، ۱۷۴۱

شاید اس شخص نے خودکشی کر لی ہو)

یا یہ احتمال کہ کسی اور نے اسے قتل کیا ہو اور وہ دیوار کود کر باہر چلا گیا ہو اور جو شخص خون آلود چھرا لیے باہر نکلا ہے وہ اس کا قاتل نہ ہو تو یہ احتمال بعید ہے[1]

اگر قرینہ قطعی الدلالت نہ ہو لیکن اس کی دلالت غالب اور اکثری ہو تو فقہاء اسے دلیل اولی قرار دیتے ہیں اور اس سے متخاصمین میں سے ایک کے دعوی کو اس کی قسم کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جاتی ہے ۔ الا یہ کہ اس کے برخلاف زیادہ قوی بینہ موجود ہو ۔

قرائن عرفیہ اسی دوسرے درجے میں داخل ہیں اور فقہائے اسلام کے یہاں ان کا اعتبار ہے جسے انھوں نے بعض اوقات ظاہر الحال کا نام دیا ہے۔ بہرحال ظواہر کے غیر قطعی الدلالت کی عدالت میں بوقت اثبات دعوی اس قدر تاثیر مسلم ہے کہ یہ متخاصمین میں سے کسی ایک کے حق میں مرجحات اولیہ (Prime Preferences) متصور ہوگی[2]

عدالتی فیصلوں میں فقہاء کا قرائن پر اعتماد :

اس اساس پر فقہاء نے بعض معاملات کے عدالتی فیصلوں کے بارے میں جو قواعد تحکیم الحال وضع کیے ہیں ان میں سے چند بطور مثال یہاں بیان کیے جاتے ہیں۔

.... اگر میاں بیوی کا اس گھر کے سامان میں اختلاف ہو جس میں وہ رہ رہے ہیں تو دیکھا جائے گا کہ سامان اگر صرف مرد کے استعمال کا ہے جیسے بندوق اور تلوار یا دونوں کے استعمال کا ہے جیسے برتن اور مفروشات تو شوہر کے بینہ

---

[1] فی ثوبہ الجدید ، جلد اول ۔

[2] المجلہ : مادہ ، ۱۷۴۱ ، معین الحکام ، ص ۱۲۶

القضا بالعرف والعادۃ ، ایضاً ، ص ۱۶۲ [illegible]

(ثبوت) کو ترجیح ہوگی[1]

اگر دونوں کے پاس بیّنہ نہ ہو تو شوہر کا قول اس کی قسم کے ساتھ قابل اعتبار ہوگا یعنی اگر شوہر یہ حلف اٹھائے کہ یہ اشیاء اس کی بیوی کی نہیں ہیں تو فیصلہ دیا جائے گا کہ یہ اشیاء شوہر کی ہیں اور جو اشیاء بیوی کے استعمال کی ہوں جیسے زیورات اور زنانہ ملبوسات تو بیوی کے بیّنہ کو ترجیح دی جائے گی اور اگر دونوں کے پاس بیّنہ نہ ہو تو یمین (قسم) کے ساتھ بیوی کے قول کا اعتبار ہوگا۔

لیکن اگر میاں بیوی میں سے ایک دوسرے کی اشیاء کا صانع ہو تو ہر حال میں اس کا قول مع یمین معتبر ہوگا۔ یعنی زیورات جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں اگر شوہر ان کا بنانے والا (تاجر) ہو تو اس کا قول مع یمین معتبر ہوگا[2]

اگر آٹے سے لدی ہوئی کشتی کے بارے میں ملاح اور تاجر کے درمیان اختلاف ہو جائے؛ اور کسی کے پاس بیّنہ نہ ہو تو ابتدائی حکم یہ ہوگا کہ تاجر آٹے کا مالک ہے اور ملاح کشتی کا مالک ہے۔

الّا یہ کہ بعد ازاں اس کے برخلاف امر ثابت ہو جائے۔

شب زفاف میں بیوی کے ساتھ فطری تعلق قائم کرنا درست ہے۔ حالانکہ نہ دو گواہوں نے شوہر کے سامنے گواہی دی کہ یہی وہ عورت ہے جس سے اس کا نکاح ہوا ہے اور نہ ہی عورتوں نے یہ کہا ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے لیکن ظاہری قرینہ جو عرف پر مبنی ہے وہ دلالت کرتا ہے کہ جو عورت شب زفاف میں حجلۂ عروسی میں بٹھائی گئی ہے وہ اس شوہر کی بیوی ہے۔

مہمان آکر گھر کی ضروری اشیاء بھی استعمال کر لیتا ہے اور جب اس کے سامنے کھانا رکھا جاتا ہے تو وہ کھانا کھانے کی لفظی اجازت کے بغیر کھانا شروع کر دیتا

---

[1] سلیم رستم باز، شرح المجلہ، ص ۱۱۴۱
[2] المجلہ، مادہ ۱۷۷۱،

ہے اس لیے کہ عرف کی ظاہری صورت حال اور عرف پر مبنی قرینہ یہ بتلا رہا ہے کہ اسے ان اشیاء کے استعمال کی اجازت ہے اور کھانے کا لا کر سامنے رکھا جانا اس امر کی علامت ہے کہ یہ کھانا مہمان کے کھانے کے لیے رکھا گیا ہے۔

راستے میں پانی پینے کے لیے جو سبیل رکھ دی جاتی ہے وہ قرینہ عرفیہ ہے کہ یہ پانی پینے کے لیے ہے اور بغیر اجازت کے ہر شخص یہ پانی پی سکتا ہے مگر اس سے وضو نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ عرف اس امر پہ دلالت کرتا کہ یہ پانی وضو کے لیے نہیں ہے۔

زمین سے نکلنے والے خزانہ کے بارے میں یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ یہ لقطہ ہے یا رکاز ہے۔ قرینہ عرفیہ سے مدد لی جاتی ہے کہ اگر اس خزانہ پر مسلمانوں کی کوئی علامت موجود ہے مثلاً درہم و دینار پر کلمہ لکھا ہوا ہے تو یہ مسلمانوں کا دفن کردہ دفینہ متصور ہوگا اور اگر اس پر غیر مسلموں کی کوئی علامت موجود ہے تو یہ رکاز متصور ہوگا اور اس پر خمس لازم ہوگا۔

جب کوئی شخص مکان کرائے پر دے تو عرف کی رو سے اسے اجازت ہے کہ وہ اپنے گھر میں مہمانوں کو آنے اور رہنے سہنے کی اجازت دے، حالانکہ مکان کے کرایہ کے معاہدے میں اس امر کی صراحت نہیں ہوتی ہے[1]

غرض اس طرح کے تمام قرائن عرفیہ المرجحات الاولیہ شمار ہوں گے اور فیصلہ میں قسم کے ساتھ خصمین میں سے ایک قول کے ترجیح میں موید ہوں گے۔

مالکی فقہاء بھی عرف و عادت کی روشنی میں فیصلہ کے قائل ہیں چنانچہ بیوی

---

[1] القرافی، الفروق، الفرق الستون والمائتہ، جلد ۳ ص ۱۴۸، دار الاحیاء الکتب العربیہ، ۱۳۴۶ھ، الشیخ حسین، تہذیب الفروق والقواعد السنیہ، الفرق الستون والمائتہ، علی ہامش الفروق، جلد ۳، ص ۱۸۴

بیوی کے گھریلو اشیاء کے اختلاف کے بارے میں القرافی فرماتے ہیں کہ .....

"قضی للمرأۃ بما ھو شان النساء وللرجل بما ھو شان الرجال وما یصلح لھما قضی بہ الرجل لان البیت بیتہ فی مجری العادۃ فھو تحت یدہ فیقدم لاجل الید ووافق مالکا ابو حنیفہ والفقھاء"

(جو اشیاء عورتوں سے متعلق ہیں ان میں بیوی کے حق میں فیصلہ ہوگا اور جو مردوں سے متعلق ہیں ان میں شوہر کے حق میں فیصلہ ہوگا کیونکہ از روئے عادت گھر اسی کا ہے اور اس پر قبضہ ہے اور قبضہ کی بناء پر اسے ترجیح ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر فقہاء بھی امام مالک کی اس رائے سے متفق ہیں۔)

جبکہ امام شافعیؒ کی رائے اس سے مختلف ہے اور ان کے نزدیک اس قرینہ سے فیصلہ میں کوئی مدد نہیں لی جائے گی بلکہ ظاہری دلیل لازمی ہوگی، جیسا کہ تمام دعویداروں میں ہوتی ہے۔

ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ قرائن عرفیہ ایسے دلائل ہیں جو فیصلے اور قضاء میں ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے یہ ممکن ہوتا ہے کہ جس احتمال کو عرف کی تائید، تعامل کی توثیق اور عادت کی سند حاصل ہو اسے بوقت فیصلہ ترجیح دی جائے[1]

عرف اور تغیر زمان:

یہ بات طے شدہ ہے کہ حالات کی تبدیلی اور زمانہ کے تغیر کو بہت سے اجتہادی شرعی احکام میں تاثیر حاصل ہے کیونکہ ان احکام کا نقطۂ ارتکاز قیام عدل، عمدہ مقاصد کا حصول اور خرابیوں کا استیصال (جلب المصالح اور

[1] الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، جلد اول۔

درء المفاسد) ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان امور کا حالات اور وقت کے موجود وسائل اور عام خلائق سے گہرا تعلق ہے۔ اسلامی شریعت نے معاملات اور تمدنی امور میں انسان کو غیر معمولی مشقت اور زحمتوں سے بچانے اور ناساز گار حالات میں اسلامی احکام کے منشاء و مقصد کے تحفظ کے لیے رفع حرج اور تیسیر و تسہیل کی جو صورتیں پیدا کی ہیں ان میں تغیر وقت، فساد زمانہ اور عموم بلوی کی رعایت بھی ملحوظ ہے اور یہ رعایت تمام تر اجتہادی امور میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متاخرین فقہاء نے اپنے پیشروؤں کے خلاف فتویٰ دیا ہے اور اس امر کی تصریح کی ہے کہ متقدمین کی رائے سے گریز کی وجہ یہی اختلاف زمان اور فساد اخلاق ہے۔ بلکہ اگر خود پہلے فقہاء اس زمانے میں موجود ہوتے تو اختلاف زمانہ اور تبدیلی اخلاق کے پیش نظر اپنے فتویٰ میں ترمیم و تبدیلی کرتے .....

"من شروط الاجتھاد معرفۃ عادات الناس فکثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف اھلہ او لحدوث ضرورۃ او فساد اھل الزمان بحیث لو بقی الحکم علی ما کان علیہ اولا للزم منہ المشقۃ والضرر بالناس ولخالف قواعد الشریعۃ المبنیۃ علی التخفیف والتیسیر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم علی اتم نظام واحسن احکام ولھذا تری مشائخ المذھب خالفوا ما النص علیہ المجتھد فی مواضع کثیرۃ بناھا علی ما کان فی زمنہ لعلمھم لقال بما قالوا منہ اخذا من قواعد مذھبہ[1]

[1] ابن عابدین، نشر العرف، صفحہ ۱۲۵۔

(منجملہ شرائط اجتہاد میں سے یہ بھی ہے کہ (مفتی اور قاضی) لوگوں کی عادات سے آشنا ہو کیونکہ بہت سے احکام تغیر زمانہ سے تبدیل ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ لوگوں کا عرف بدل جاتا ہے یا کوئی ضرورت درپیش آجاتی ہے یا لوگوں کی اخلاقی حالت میں انحطاط آجاتا ہے اور یہ تبدیلی ایسی ہوتی ہے کہ اگر پہلا حکم ہی باقی رہے تو لوگ مشقت میں پڑ جائیں اور ضرر لازم آئے جن کا مقصود تخفیف اور تیسیر اور دفع ضرر اور فساد ہے تاکہ دنیا کا نظام عمدگی کے ساتھ استوار رہے، اسی بنا پر مسلک کے عظیم فقہاء نے سابق مجتہدین کی آراء سے متعدد مقامات پر اختلاف کیا ہے کیونکہ وہ آراء ان کے اپنے زمانے کے مطابق تھیں اور اگر وہ بعد کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی قواعد مسلک کے پیش نظر وہی کہتے جو بعد کے فقہاء نے کہا ہے۔)

القرافی نے ان معاملات کی تفصیل وضاحت کرنے کے بعد جن کا مدار عرف ہوتا ہے فرمایا ہے۔

"وھذہ الابواب التی سردتھا مبنیہ علی العوائد غیر مسئلۃ الثمار المؤبرۃ بسبب ان مدرکھا النص والقیاس وما عداھا مدرکہ العرف والعادۃ فاذا تغیرت العادۃ او بطلت بطلت ھذہ الفتاوی وحرمت الفتوی بھا لعدم مدرکھا فتامل ذالک بل تتبع الفتاوی ھذہ العوائد[1]

(ماسوا ثمار مؤبرہ کے جو مسائل میں نے بیان کیے ہیں ان سب کا مبنیٰ عادات ہیں، جبکہ ثمار مؤبرہ کا مبنیٰ نص اور قیاس ہیں۔ ثمار مؤبرہ کے علاوہ معاملات عرف وعادت پر استوار ہیں۔ جب

[1] القرافی، الفروق، الفرق الثامن والستون والمائۃ جلد سوم ص ۲۸۸،

عادت تبدیل ہو جائے گی اور ختم ہو جائے گی تو اس پر فتویٰ حرام ہو جائے گا کہ اب اس کی اساس باقی نہیں رہی، اس پر غور کرو بلکہ فتاوی ان عادتوں کے تابع ہیں۔)

القرافی مزید فرماتے ہیں۔

"الجمود علی المنقولات ابداً ضلال فی الدین وجھل بمقاصد علماء المسلمین والسلف الماضین"

(ہمیشہ منقولات ہی پر جمود اختیار کیے رکھنا دین سے گمراہی اور مسلمان فقہاء اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناآشنا ہونا ہے)

اس لیے فقہی قاعدہ وضع ہوا ہے کہ —

"لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان[1]"

علاءالدین ابوالحسن معین الحکام میں تحریر فرماتے ہیں کہ —

"اگر گذشتہ عادتیں تبدیل ہو جائیں اور ان کی جگہ نئی عادات رائج ہو جائیں تو کیا کتب فقہ میں درج ان عادات سے متعلق فتاوی باطل ہو جائیں گے اور نئی عادات کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا؟ یا یہ رائے اختیار کی جائے گی کہ ہم مقلد ہیں ہم میں اجتہاد کی اور ازسرنو قانون سازی کی اہلیت نہیں ہے۔ اس لیے جو کچھ کتب فتاوی میں منقول ہے اسی کے مطابق فیصلہ دیا جائے۔

اس مسئلہ کا حل یہی ہے کہ جن احکام شرعیہ کا مبنیٰ عادات ہیں، وہ عادات کے بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے اور ازسرنو ان تبدیل شدہ عادتوں کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔

یہ طریقہ کار اجتہاد نہیں ہے کہ اس میں اہلیت اجتہاد کا سوال پیدا ہو،

[1] المجلۃ: مادہ ۳۹،

بلکہ یہ تو ایک فقہی اصول ہے جو گذشتہ فقہائے مجتہدین وضع کر گئے ہیں اور اس اصول پر ان کا اتفاق رہا ہے اور اس طرح ہم اس اصول میں بھی ان کی تقلید کر رہے ہیں ۔ اجتہاد نہیں کر رہے ہیں ۔

بطور وضاحت غور فرمائیں کہ فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جن معاملات اور خرید و فروخت میں قیمت کا تعین نہ کیا گیا ہو ان میں اشیاء کی مروجہ اور متعارف قیمت متعین ہو جائے گی یعنی اگر کوئی شئے بالعموم ایک متعین قیمت پر فروخت ہو رہی ہے اور کسی موقعہ پر خرید و فروخت میں قیمت کا تعین نہیں ہوا تو از خود وہ قیمت متعین ہو جائے گی جس پر وہ شے بالعموم فروخت ہو رہی ہے ۔

اسی طرح وصیتیں اور ایمان (قسمیں) اور وہ تمام فقہی معاملات جو عادتوں پر محمول ہیں اگر ان میں تعین نہ ہو اور مطلق ہوں تو عادت (عرف) پر محمول ہوں گے ۔

دعاوی بھی عادت ہی پر محمول کیے جائیں گے یعنی اگر ایک شخص کوئی دعویٰ کرے جو کہ وقت دعویٰ عرف کے مطابق ہے تو اس مدعی کا قول معتبر ہوگا لیکن اگر عادت بدل جائے تو بدلے ہوئے عرف کے تحت اس مدعی کا قول لائق اعتبار نہیں ہوگا ۔ یہی نہیں بلکہ اگر ہم ایک ملک سے دوسرے ملک چلے جائیں جہاں کی عادتیں اور عرف پہلے ملک سے مختلف ہوں تو ہم اس دوسرے ملک پہنچ کر پہلے سے مختلف فتویٰ دیں گے

مفتی کے لیے لازمی ہے کہ وہ فتویٰ حاصل کرنے والے کے عرف و عادات سے بخوبی واقف ہو کیونکہ فتویٰ (فیصلہ) میں مفتی کے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ صاحب معاملہ کے عرف کا اعتبار ہوگا [1]

---

[1] معین الحکام ، صفحہ نمبر ۱۴۶ - ۱۴۷

حالات کی تبدیلی کے پیش نظر حضرت عمرؓ کے بعض فیصلے :

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعدد سیاسی اور دینی مسائل کے بارے میں حالات کی تبدیلی کے پیش نظر اپنی رائے کا اظہار کیا اور بعض اوقات فقہی احکام اور عدالتی فیصلے بھی اسی روشنی میں صادر فرمائے ۔ اس مقام پر اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے چند مثالیں بیان کی جاتی ہیں ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کتابیہ عورت سے نکاح کرنے کی ممانعت کر دی حالانکہ قرآن حکیم میں اس کی اجازت موجود ہے ۔

" والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم اذا اتیتموهن اجورهن غیر مصافحین ولا متخذی اخدان "

(اور تمہارے لیے مومنہ اور کتابیہ پاک دامن عورتیں حلال کی گئی ہیں جبکہ تم ان کا مہر ادا کرو اور بیوی بناؤ نہ علانیہ بدکاری کرو اور نہ خفیہ آشنائی کرو ۔)

اس سلسلہ میں ابوبکر جصاص نے یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ۔

حضرت حذیفہ نے ایک یہودیہ سے نکاح کر لیا ، جب اس کی اطلاع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہوئی تو انھوں نے اس سے علیحدگی کا حکم دیا ۔ حذیفہؓ نے کہ کیا وہ حرام ہے ، اس پر حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میں حرام تو نہیں کہتا ہوں لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ تم لوگ بدکار عورتوں کے جال میں پھنس جاؤ گے ۔

امام محمد نے مدائن کا یہ واقعہ بیان کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ۔

" فانی اخاف ان یقتدی بك المسلمون فیختاروا نساء اهل الذمة لجمالهن وکفی بذلك فتنه لنساء المسلمین "

(میں ڈرتا ہوں کہ دوسرے مسلمان تمہاری اقتدا کریں گے اور ذمیہ عورتوں کے جمال کی وجہ سے مسلم عورتوں پر ان کو ترجیح دیں گے یہ بات بڑی آسانی سے مسلمان خواتین کیلئے فتنہ بن سکتی ہے)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیک وقت تین طلاقوں کو بائن قرار دیا جب کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ایک قرار دیتے تھے، یعنی اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو تین طلاقیں ہیں تو وہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

"كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر و سنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا ...... في امر كانت لهم فيه اناة مضينا هم فامضاه عليهم"

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک سمجھی جاتی تھیں، نیز عمرؓ کے ابتدائی زمانہ خلافت میں بھی دو سال تک اسی پر عمل درآمد رہا، لیکن جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ ایسے کام میں جلدی کر رہے ہیں جس میں انھیں تاخیر کرنا چاہیے تو انھوں نے تینوں کو بحال رکھا۔

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا

"ايها الناس قد كانت لكم في الطلاق اناة فانه من تعجل اناة الله في الطلاق الزمناه اياه"

(اے لوگو تمہارے لئے طلاق میں تاخیر مناسب ہے جس شخص نے طلاق میں اللہ کی تاخیر کو برقرار نہ رکھا تو ہم اس کو لازم کر دیں گے۔)

ایک اور روایت ہے۔

"تتابع الناس في الطلاق فاجازه عليهم"

(جب لوگ طلاقیں پے در پے دینے لگے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو برقرار رکھا۔)

اسی بنا پر حضرت عمر کا معمول تھا کہ جب ان کے پاس اس قسم کی طلاق کا مقدمہ آتا تو مرد کو سزا دے کر میاں بیوی میں تفریق کر دیتے تھے۔

کن احکام میں تغیر زمانہ سے تبدیلی آتی ہے؟

تمام مسالک کے فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ جو احکام تبدیلی زمانہ سے اور اخلاقی روش میں تغیر آجانے سے بدل جاتے ہیں، وہ احکام ہیں جو اجتہادی ہوں اور قیاس اور مصلحت پر مبنی ہوں۔

اسلامی عقائد وعبادات اور اسلام کی بنیادی اصولوں میں کسی وقت بھی تغیر و تبدیلی ممکن نہیں ہے کیونکہ اسلام کے اساسی اصول اس لیے نہیں ہیں کہ زمانے کے ساتھ بدل جائیں بلکہ اس لیے ہیں کہ تغیرات زمانہ پر اپنی گرفت رکھیں اور زمانہ ان کے مطابق ڈھلتا رہے۔

البتہ معاملاتی معاشرتی اور تمدنی امور میں معاملہ بالکل جدا ہے ان کا مواد انسانی زندگی کی مادی قدروں پر ہے جو ہر آن بدلتی رہتی ہیں، ان میں روزانہ متنوع صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں ان پر معاشرے کے صلاح فساد کا براہ راست اثر پڑتا ہے۔

تغیر زمان کی صورتیں:

زمانہ کی تبدیلی دو انداز سے نمایاں ہوتی ہے کبھی یہ تبدیلی اخلاقی زوال وانحطاط کی بنا پر اور انسان کی ذاتی صلاحیتوں کے ماند پڑ جانے اور مضبوط کردار میں رخنہ آجانے کی بنا پر ہوتی ہے۔ تغیر کی اس صورت حال کو فقہاء نے فساد الزمان کے عنوان سے تعبیر کیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاشرتی نظام میں تبدیلی آجائے۔ نظم زندگی

تبدیل ہو جائے ، تہذیب و تمدن میں تغیر آجائے اور اس کے تحت مصلحت پر مبنی قوتیں وضوابط بدل جائیں اور اداراتی تنظیموں اور اقتصادی منہاج میں تغیر پیدا ہو جائے اس صورت حال کو "تغیر الزمان" یا "تطور الزمان" کہا ہے ۔

تغیر زمان کی یہ صورت بھی فقہی اجتہادی احکام میں تغیر کی موجب ہے کیونکہ دریں صورت یہ احکام اس صورت میں ضروریات زمانہ سے ہم آہنگ نہیں رہتے اور زائد از ضرورت قرار پاتے ہیں اور شاطبی فرماتے ہیں کہ . . . .

" لاعبث فی الشرعیہ "[1]

ہم یہاں تغیر کی ہر دو انواع کی مثالیں بیان کرتے ہیں ۔

الف بربنائے فساد زمان اجتہادی احکام میں تغیر :

ذیل میں چند ایسے مسائل دیے جا رہے ہیں جن کے بارے میں فقہاء متقدمین کے اجتہاد نے جو صورت اختیار کی ، بعد کے فقہاء نے فساد زمان کی بنا پر ان میں تغیر کیا ، اور اخلاق عامہ کے بگاڑ کی وجہ سے ان میں تبدیلی کی ۔

مسلک حنفی کا اصولی ضابطہ یہ ہے کہ مقروض اپنے مال میں ہبہ ، وقف وغیرہ کے تصرفات کر سکتا ہے ۔ اگرچہ اس پر اتنا قرض ہو جو اس کے سارے موجود مال پر محیط ہو ، بہر حال وہ اپنے مال میں تصرف کا مجاز و مختار ہے اور یہی قواعد قیاس کا مقتضا ہے کیونکہ دین (قرض) مقروض کے ذمہ ہے اس کے مال پر نہیں ہے[2]

لیکن جب بعد کے ادوار میں اخلاقی انحطاط کا یہ مرحلہ آیا کہ لوگوں میں احساس ذمہ داری مفقود ہو گیا ۔ تقویٰ جاتا رہا اور لالچ اور طمع نے نفوس میں گھر کر لیا ، اور بعض لوگوں نے یہ وطیرہ بنا لیا کہ ادائے قرض کی ذمہ داری سے فرار حاصل

---

[1] الفقہ الاسلامی ، جلد دوئم ، ص ۹۲۳ ،

[2] الفقہ الاسلامی ، جلد ۲ ، ص ۹۲۳ ،

کرنے کے لیے اپنا سارا مال کسی قابل اعتماد دوست اور رفیق کو ہدیہ کر دیتے یا وقف میں اور کار خیر میں لگا دیتے یا کوئی بھی ایسا ذریعہ اختیار کرتے جس سے قرض دہندہ اپنے واجبات کے حصول سے محروم ہو جائے تو فقہاء نے فساد کے اس ذریعہ کا سد باب کرنے کے لیے یہ فتویٰ دیا کہ جب مقروض پر اتنا قرض ہو کہ یہ قرض اس کے تمام مال کو محیط ہو اور وہ اس طرح اتنا مال وقف یا ہدیہ کر کے قرض کی ادائگی سے فرار حاصل کرنا چاہے تو اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا اگرچہ اس پر کوئی حجر (عدالتی پابندی) کا پروانہ جاری نہ ہوا ہو ، بلکہ اس طرح کا تصرف قرض دہندگان کی رضا پر موقوف ہوگا اگر وہ رضامند ہونگے تو نافذ ہوگا ورنہ نہیں ، تاکہ ان کے حقوق کا تحفظ ہو سکے ۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مدیونیت (مقروض ہونا) مدیون (مقروض) کی اہلیت تصرف میں کمی واقع کر دیتی ہے ۔ اور اس پر اس طرح کا حجر (مالی تصرف پر عدالتی پابندی) قائم کر دیتی ہے جس طرح کا حجر صبی ممیز (ذی فہم نابالغ پر) ہوتا ہے ۔

بنا بریں اولاً حنبلی مسلک کے فقہاء نے مذکورہ فتویٰ دیا ۔ بعد ازاں حنفی نے ان کی اتباع کی ، اور مولوی ابو السعود[1] مفتی روم نے فتویٰ دیا کہ مقروض کا وقف نافذ نہیں ہے ۔ الا یہ کہ اس کا مال قرض کی مالیت سے زائد ہو اور اس کا تصرف اس زائد مالیت میں ہو ، اور انھوں نے اس فتویٰ کے مطابق حکم شاہی بھی حاصل کیا ، جیسے انھوں نے اپنی معروضات میں درج کیا اور ان کے دور کے اور ان کے بعد کے ادوار کے فقہاء نے ان کے اس فتویٰ کی توثیق کی ۔

---

[1] سلطان سلیم اور سلیم کے دور کے سلطنت عثمانیہ کے مفتی جن کا پورا نام ابو السعود محمد بن محمد العادی ہے ، اور جو مفتی روم کے لقب سے مشہور ہوئے اور قسطنطنیہ اور بروسہ کے قاضی رہے ۔ متعدد مسائل میں اجتہاد کیا اور انفرادی

۲ - اگر کوئی شخص کسی کی کوئی شے غصب کرے اور مدت غصب میں اس کے منافع سے فائدہ اٹھاتا رہے تو فقہ حنبلی کے اصول کے تحت وہ ان منافع کا ضامن (Responsible) نہیں ہوگا بلکہ مغصوبہ شے کا صرف اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ وہ ضائع ہو جائے یا اس میں عیب پیدا ہو جائے کیونکہ فقہ میں کسی شئے کے منافع بذات خود مال متقوم (قیمتی مال) نہیں ہیں ۔ بلکہ عقد اجارہ سے ان کی قیمت بنتی ہے اور غصب میں سرے سے کوئی عقد نہیں ہے ۔

لیکن جب لوگوں میں خدا ترسی کم ہوگئی اور جب مال نے ان میں لوگوں کا مال غصب کر لینے کی جرأت پیدا کر دی تو انھوں نے فتویٰ دیا کہ اگر مال مغصوب وقف کا مال ہو ، یا یتیم کا مال ہو ، یا برائے حصول آمدن ہو ، اور اسے کوئی غصب کرے تو غاصب پر مدت غصب کے دوران مدت کی اجرت مثل لازم آئے گی ۔ اگر اصل علت کو مد نظر رکھا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلک حنفی میں

رائے اختیار کی ، جس کی بعد کے ادوار میں فقہاء نے پیروی کی ۔ م ۹۰۲ھ (شغرات الذاہب ج ۸ ، ص ۳۹۰) معروضات ترکی زبان میں ان مسائل جدید کا اور فتاویٰ پر مشتمل ہے جو اختلاف زمان اور مصلحت کے تحت اختیار کیے ، اور جن پر حکم سلطانی جاری ہوا کہ قاضی اس کے مطابق فیصلہ کریں ، جس سے ان کی آراء قانون بن گئیں ۔ جرمن مستشرق برلس ہورسترا ( ) نے سولہویں صدی میں فقہ اسلامی کے موضوع پر اپنے مقالہ میں معروضات شیخ الاسلام ابو السعود پر بھی کلام کیا ہے ، یہ مقالہ جرمن میں ۱۹۳۵ء میں شائع ہوا ہے ۔ (بروکلمان ج ۲ ، ص ۵۸۰ ، - ذیل ج ۲ ، ص ۶۵۱ ،

لہ آئمہ ثلاثہ کے نزدیک منافع بھی مال متقوم ہیں ، اور ان کے نزدیک غاصب پر مدت غصب کے دوران مغصوبہ شے کے منافع پر اجرت مثل لازم ہے ۔ خواہ غاصب اس سے مستفید ہوا ہو یا نہ ہوا ہو ۔ فقہ الاسلامی ، ج ۲ ، ص ۹۲۳ ،

اس امر کی گنجائش ہے کہ غاصب ہر صورت میں مدت غصب کا ضامن ہوگا نہ کہ صرف مذکورہ تین صورتوں میں کیونکہ ذمہ داریوں کا فقدان ، مال غیر میں طمع اور حقوق میں تجاوز کی روش میں اضافہ ہو گیا ہے ۔

مروجہ وضعی قوانین بھی غاصب کو مغصوبہ کے جملہ منافع کا ضامن قرار دیتے ہیں ۔

۳ - اصل مسلک حنفی کی رو سے اگر بیوی مہر معجل لے چکی ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ جہاں اس کا شوہر اسے لے جانا چاہے اس کے ساتھ جائے لیکن ایسے واقعات کے پیش نظر کہ شوہر بیویوں کو ایسے دور دراز مقامات پر لے گئے جہاں ان کا کوئی حامی و مددگار نہیں تھا اور وہاں انھیں ہدف ظلم و ستم بنایا تو بعد کے فقہا نے فتویٰ دیا کہ اگر بیوی مہر معجل بھی لے چکی ہو تو بھی شوہر اسے ساتھ لے جانے پر مجبور نہیں کر سکتا لہ

۴ - اصل مسلک حنفی کی رو سے اور دیگر مسالک کے لحاظ سے قاضی معاملات میں اپنے ذاتی علم پر بھی فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اس کا ذاتی علم قضاء کی اساس بن سکتا ہے ۔ دریں صورت مدعی کو اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے بینہ کی ضرورت نہیں رہے گی اور علم قاضی ہی بینہ کے درجہ میں ہو جائے گا ۔ چنانچہ اس اساس پر مبنی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے بعض فیصلے بھی منقول ہیں ، لیکن بعد کے فقہاء نے اخلاقی انحطاط کردار کی برائی اور رشوت وغیرہ جیسے اسباب کے عام ہو جانے اور قاضیوں کے والیوں کی خوشامد اور ان کی رضامندی کے طلب گار ہو جانے کی بنا پر فتویٰ دیا کہ قاضی کا محض واقعات کے اپنے شخصی علم پر فیصلہ دینا درست نہیں ہے ۔ یہاں تک کہ اگر قاضی دو افراد کے درمیان کسی معاملہ یا نزاع کا خود عینی شاہد ہو اور ان میں سے ایک دعویٰ لے کر آئے اور دوسرا منکر ہو اس صورت میں بھی قاضی بغیر بینہ

لہ رد المحتار ...

کے فیصلے نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ اخلاقی کمزوری اور احساس ذمہ داری کے فقدان کے اس دور میں قاضیوں کے طاقتور فریق کی جانب رجحان و میلان کا ذریعہ بن جائے گی ۔ بلاشبہ علم قاضی پر فیصلہ کے ممنوع قرار دینے سے بعض حق داروں کو ان کے حق نہیں مل سکیں گے ۔ لیکن اس سے بڑا فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ بہت سے حق باطل ہونے سے محفوظ ہو جائیں گے ۔

البتہ امور احتساب اور انتظامی امور وغیرہ میں قاضی اپنے علم پر فیصلہ کر سکتا ہے جیسے اسے معلوم ہو کہ بیوی کو طلاق ہو چکی ہے اور پھر میاں بیوی ساتھ رہ رہے ہوں تو وہ ان دونوں کو جدا کرا سکتا ہے ، یا اسے معلوم ہو کہ فلاں مال فلاں شخص نے غصب کر لیا تو اس کے ثبوت تک وہ اس مال کو کسی کی تحویل میں رکھوا سکتا ہے ۔

۵ ۔ مسلک حنفی کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ ....

" العمل الواجب علی شخص شرعاً لا یصح استئجاره فیه ولا یجوز له اخذ اجرة علیه "

(جو عمل کسی شخص پر شرعاً واجب ہو اس عمل پر اجرت لینا جائز نہیں ہے ۔)

مثلاً اگر غاصب نے کوئی شئے غصب کی اور وہ اسے اس جگہ پہنچانے گی جہاں سے غصب کی ہے ، اجرت طلب کرتا ہے جو مغصوب منہ اسے دیدیتا ہے تو غاصب اس اجرت کا مستحق نہ ہوگا اور یہ اجرت اس سے واپس لی جائے گی ۔

اگر بیوی گھریلو امور انجام نہ دے جو اس پر شرعاً واجب ہیں اور شوہر اس کو ان امور کی انجام دہی کی اجرت دے تو وہ اس اجرت کی مستحق نہیں ہے ۔

اسی فقہی اصول کے پیش نظر حنفی فقہاء نے یہ رائے اختیار کی کہ فرض اور واجب عمل کو معاوضہ اور اجرت لے کر انجام دینا درست نہیں ہیں اور اس طرح کا اجارہ صحیح نہیں ہے ۔ کیونکہ یہ عمل تو اس پر فرض ہے تو وہ اجرت کا کیونکر مستحق

ہوگا جیسے کسی کے ذمے قرض ہو تو وہ اس کے ادا کرنے کا معاوضہ طلب نہیں کر سکتا ۔ نیز حضرت ابی ابن کعب کو تعلیم قرآن پر ایک شخص نے قوس دے دی تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اس کے واپس کرنے کا حکم فرمایا [1]

جبکہ فقہائے متاخرین نے ان فرائض کی انجام دہی پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا کیونکہ بعد کے ادوار میں ہمتیں پست ہو گئیں اور علماء کو بیت المال سے ملنے والی مراعات کا سلسلہ ختم ہو گیا اور وہ کسب معاش پر مجبور ہو گئے ۔ اس لیے یہی مناسب قرار پایا کہ شعائر دینیہ کی بجا آوری اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کو جائز کہا جائے ورنہ عدم جواز کا فتویٰ ان امور کی انجام دہی میں کوتاہی پر منتج ہوگا [2]

شاہد کے عادل و ثقہ ہونے کی متعدد شرائط ہیں مثلاً یہ کہ وہ فرائض مذہبی کا پابند ہو ، اور صدق و امانت میں متعارف ہو ، یہ شرائط عدل قرآن و سنت کی مقرر کردہ ہیں اور ان پر فقہاء کا اجماع بھی ہے ۔

مگر جب اخلاقی کمزوریاں غالب آگئیں اور ذمہ داریوں کے احساس کا علمی فقدان پیدا ہو گیا تو فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ عدالت کاملہ کے پیش نظر رکھنے کے بجائے " الامثل فالامثل " (Absolute Honesty) کی جگہ عدالت نسبیہ (Proportionate Honesty) کے تصور کو ترجیح دی ہے ۔

---

[1] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ، جلد ۴ ، صفحہ ۱۹۱ ، ۱۹۱۰ ء ، ابن عابدین ، رد المحتار ، جلد ۲ ، ص ۳۶۲ ، پاکستان ،

[2] نشر العرف جلد دوم ، ص ۱۲۵ - ۱۲۶ ،

عرف وعادت سے متعلق قواعد کلیہ

قواعد کلیہ کا مفہوم :

ایسے مختصر اور جزرس فقرے جو اپنی وسعت کے لحاظ سے بڑے وسیع معانی کے حامل ہوں اور اپنی جزئیات کو شامل ہوں اور ان کو عمومی طور پر ایک اصول کی صورت میں پیش کیا جا سکے ۔

" اصول فقهيه "كلية فى نصوص موجزة دستورية تتضمن احكاما تشريعيه عامة فى الحوادث التى تدخل تحت موضوعها "[1]

(ایسے فقہی اور کلی اصول جن کی عبارت دستوری طرز کی حامل اختصار ہو اور ان میں واقعات سے متعلق اس طرح قانونی احکام بیان ہوں کہ جزئیات ان میں سما جائیں ۔)

یہ کلی قواعد اس لیے وضع کیے جاتے ہیں کہ ان سے ملتے جلتے مختلف مسائل کی وضاحت ہو جاتی ہے ۔ قانونی تعلیقات کے حل کرنے میں مدد ملتی ہے اور رہنمائی اصول کے طور پر عدالتی فیصلوں میں مددگار ہوتے ہیں ۔

القرافی لکھتے ہیں کہ شریعت محمدیہ ، اصول و فروع پر مشتمل ہے ، اور اصول کی دو اقسام ہیں ایک اصول فقہ - - - -

" والثانى هو القواعد الكلية الفقهية وهى جليلة كثيرة لها من فروع الاحكام مالا يحصى

---

[1] الفقہ الاسلامی ، فی ثوبہ الجدید ، جلد دوئم صفحہ ۹۴۱ ،

وهذه القواعد لم يذكر منها شى فى اصول الفقه وقد يشار اليها هناك على سبيل الاجمال وهذه القواعد مهمة فى الفقه عظيمه النفع ، وبقدر الاحاطة يعظم قدر الفقيه وتتضح له مناهج الفتوى ومن اخذ بالفروع الجزئية دون القواعد الكلية تنا قضت عليه تلك الفروع واضطربت واحتاج الى لفظ جزئيات لا تتنا هى ومن ضبط الفقه بقواعد استغنى عن حفظ اكثر الجزئيات لا نه واجب فى الكليات وتناسب عنده ما تضارب عند غيره "[1]

(دوسری قسم وہ کلی قانونی ضابطے ہیں ان کا بڑا مقام ہے ان کے ضمن میں ان گنت فرعی احکام ہوتے ہیں ۔ ان ضابطوں کو اصول فقہ میں ذکر نہیں کیا گیا ان کا اجمالی تذکرہ کیا جاتا ہے یہ ضابطے فقہ میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں ، ان کا بہت نفع ہے اور فقیہ جس قدر ان ضابطوں پر حاوی ہوتا ہے اسی قدر اس کی عظمت بڑھ جاتی ہے ۔ اور فتویٰ دینے کے مختلف طریقے اس پر واضح ہو جاتے ہیں اور اگر کوئی ان کلی ضابطوں کو چھوڑ کر جزئی فروعات میں پڑ جائے تو یہ فروعات اس کے ذہن میں متضاد اور منتشر ہو کر رہ جائیں گے اور اس کو ان گنت جزئیات کا احاطہ کرنا پڑے گا اور جس نے فقہ کو اس کے کلی ضابطوں کے تابع رکھا وہ جزئی ضابطوں کو یاد کرنے سے چھوٹ جائے گا کیونکہ یہ جزئیات تو ان کلیات میں شامل ہوتے ہیں ۔

---

[1] تہذیب الفروق ، الفرق الثانی ، جلد اول ، ص ۳۶

یہ قواعد غالب اثر کے حامل ہوتے ہیں اور اس طرح نہیں ہوتے کہ کوئی جزبھی ان سے خارج نہ ہو۔ اسی لیے مناسب نہیں ہے کہ نقہاء صرف قواعد کلیہ پر اعتماد کریں بلکہ نصوص پر اعتماد کرنا لازمی ہے ۔ اور قواعد کلیہ بطور ایسے رہنما اصول ہیں جن کے تحت بعض مسائل اور احکام آتے ہیں اور بعض نہیں آتے بلکہ یہ درحقیقت نصوص کے فہم میں اور ان کے اطلاق وتطبیق میں مدد دیتے ہیں[1]

قواعد کلیہ کا تاریخی پس منظر :

" قواعد کلیہ "کسی فقیہ یا فقہاء کی جانب منسوب نہیں ہیں کہ فلاں فقیہ نے یہ قاعدہ کلیہ وضع کیا بلکہ بعض قواعد احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے فقروں پر مبنی ہیں جیسے " لاضرر ولاضرار "[2] بعض قواعد ایسے ہیں جو آئمہ مجتہدین کلام سے اخذ کرلیے گئے ، جیسے امام ابو یوسف کی کتاب الخراج کی عبارت سے یہ اصول وضع کیا گیا کہ ۔

" لیس للامام ان یخرج شیئا من ید احد الابحق ثابت معروف "[3]

مسلک حنفی کے قواعد کلی کو یکجا کرنے کے بارے میں ابن نجیم نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے ابو طاہر الدباس نے جو تیسری چوتھی صدی ہجری کے فقیہ ہیں ، سترہ قواعد جمع کیے ۔ ابو طاہر نابینا تھے اور رات کو مسجد میں ان قواعد پر غور کرتے اور ذہن نشین کرتے تھے اور سعید ھروی شافعی" نے ابو طاہر سے پانچ اصل قواعد سیکھے جو تمام اجتہادی اور مشتمل برنص شرعی احکام کی بنیاد ہیں ۔ اور وہ یہ ہیں ۔

---

[1] فی ثوبہ الجدید ، بحوالہ مذکور

[2] المجلۃ ، مادہ ،

[3] الخراج ، فصل موات الارض ، ردالمحتار ، جلد ۲ ، ص ۲۵ ،

۱ ۔ الامور بمقاصدہا

۲ ۔ الضرر یزال

۳ ۔ العادۃ محکمۃ

۴ ۔ الیقین یزول بالشک

۵ ۔ المشقۃ تجلب التیسیر[1]

قواعد کلیہ پر تصانیف :

تدوین فقہ کے عصر ابتکار میں جدا طور پر قواعد کلیہ پر کوئی مستقل تصنیف زیر تحریر نہیں آئی ۔ سب سے پہلے امام ابوالحسن الکرخی م ۳۴۰ ھ ، نے اس فن پر مستقل رسالہ تحریر کیا ، جو تینتیس (۳۳) قواعد پر مستقل رسالہ اساس ابو طاہر دباس کے ہی قواعد ہیں ۔

اس کے بعد ابو زید عبید بن عمر نے اپنی تصنیف تاسیس النظر میں قواعد کلیہ بیان کیے ۔ ازاں بعد السبکی ، السیوطی ، اور ابن نجیم م ۹۷۰ ھ نے اپنی تصانیف الاشباہ والنظائر کے آغاز میں قواعد کلیہ بیان کیے ہیں ۔

آخر میں محمد سعید الخادمی نے ' مجامع الحقائق ' کے نام سے قواعد کلیہ حروف ہجاء کی ترتیب سے مرتب کیے جو قسطنطنیہ سے ۱۳۰۸ ھ میں طبع ہوچکے ہیں ۔ ان کی کتاب کی اساس الزرکشی م ۷۹۴ ھ کی المنثور فی ترتیب القواعد الفقہیہ ہے ۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں بغیر کسی منطقی ترتیب کے دفعہ نمبر ۲ سے ۱۰۰ تک ۹۹ قواعد جمع ہیں اس کے بعد الشیخ محمود حمزہ جو سلطان عبدالحمید کے دور میں دمشق کے مفتی تھے ، انھوں نے ایک کتاب الفرائد البھیہ فی القواعد

---

[1] ابن نجیم ، الاشباہ والنظائر ، ص ۱۵ - ۱۶ ،
فی ثوبہ الجدید ، ص ۹۴۷ ، ۹۴۸ ؛

و القواعد الفقهیه تحریر کی جو ۱۲۹۰ء میں دمشق سے شائع ہو چکی ہے۔

ان تصانیف کے علاوہ تین تالیفات اور بھی ہیں جو القواعد کے نام سے ہیں لیکن ان میں قواعد کا مفہوم وہ نہیں ہے جو زیر بحث ہے یہ تین تالیفات یہ ہیں .....

۱۔ قواعد الاحکام فی مصالح الانام
عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام ۶۶۰ھ

۲۔ الفروق
شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی م ۶۸۴ھ

۳۔ القواعد عبد الرحمٰن بن رجب الحنبلی، م ۷۹۵ھ

عرف وعادت سے متعلق قواعد کلیہ :

۱۔ العادۃ محکمۃ (المجلہ، مادہ ۳۶)

اس قاعدہ میں عادت سے مراد عرف ہے اور عرف لفظی اور عملی دونوں کو شامل ہے، اس قاعدے سے اس حقیقت کی غمازی ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت میں عرف کی ایک خاص اہمیت ہے اور تقسیم حقوق اور ذمے داریوں کے الزام میں عرف کو شرح وتطبیق کا دائرہ اثر حاصل ہے۔

" العادۃ محکمۃ " ایک اصولی اور اساسی قاعدہ ہے اور اس سے کئی فرعی اور ذیلی قواعد بھی نکلتے ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں۔

۲۔ استعمال الناس حجۃ یجب العمال بہا (المجلہ، مادہ ۳۷)

اس قاعدہ میں استعمال کا لفظ عرف وعادت ہی کے مفہوم میں مستعمل ہوا ہے۔

۳۔ انما تعتبر العادۃ اذا اطردت او غلبت، (المجلہ، مادہ ۴۱)

۴۔ العبرۃ للغالب الشائع لا للنادر (المجلہ، مادہ ۴۲)

ان ہر دو قواعد میں عرف کے اعتبار کی چند شرائط بیان ہوئی ہیں کہ عرف عام اور غالب ہو اور اس کی حیثیت نادر الوجود کی سی نہ ہو کہ اکا دکا واقعات سے متعلق قانون سازی نہیں ہوتی۔ چہ جائے کہ چند لوگوں کا عرف وعادت ماخذ قانون بن جائے۔

۵۔ الحقیقہ تترک بدلالۃ العادۃ (المجلہ، مادہ ۴۰)

۶۔ الکتاب کالخطاب (المجلہ، مادہ ۶۹)

۷۔ الاشارۃ المعھودۃ للاخرس کالبیان باللسان
(المجلہ، مادہ ۷۰)

یہ ہر سہ قواعد گفتگو سے متعلق عرف کی بعض اساسیات کے بیان پر مشتمل ہیں اور تمدنی معاملات میں بڑے دور رس تاثرات کے حامل ہیں۔

۸۔ المعروف عرفا کالمشروط شرطا
(المجلہ، مادہ ۴۳)

۹۔ التعیین بالعرف کالتعیین بالنص
(المجلہ، مادہ ۴۵)

۱۰۔ المعروف بین التجار کالمشروط بینھم
(المجلہ، مادہ ۴۴)

ان ہر سہ قواعد میں عرف عملی کا دائرہ اثر بیان ہوا ہے۔ بالخصوص میرے ارباب صنعت وحرفت کے بارے میں عرف کو قابل تسلیم قرار دیا گیا ہے۔

۱۱۔ لا ینکر تغیر الازمان
(المجلۃ، مادہ ۳۹)

" محمد صدیق "